جامعة محمد الأول

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - وجدة -


ماستر: التراث الشعبي والتنمية

*مشروع نهاية الدراسة* تحت عنوان:

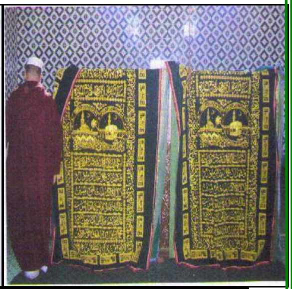
# تحولات التدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي: الأولياء والصلحاء أنموذجا


إعداد الطالب:

مــراد جدي

تحت إشراف الأستاذ:

الدكتور محمد استيتو



السنة الجامعية: 2009- 2010

# شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل إلى
الأستاذ الجليل *الدكتور محمد استيتو*، على قدمه لي من مساعدة ورعاية حتى خرج هذا العمل إلى حيز الوجود.

كما أتقدم بالشكر البليغ إلى أساتذتنا المؤطرين في ماستر التراث الشعبي والتنمية بكلية الآداب – وجدة، وعلى رأسهم الأستاذ فريد لمريني. بما قدموه لنا من تكوين عميق في هذا المجال، ومساعدات قيمة على درب البحث العملي

# الإهداء

أهدي هذا الجهد المتواضع إلى:

- أسرتي الصغيرة؛ والديَّ الكريمين، وأخوي عبد العزيز ومحمد، وأخواتي حنان وسميرة وإلهام، وإلى جدتي وعمتي. وأشكرهم على ما بذلوه لي من مساعدة حتى خرج هذا العمل إلى الوجود.
- زملائي في العمل والدراسة، والأصدقاء الذين وقفوا معي في هذا العمل.
- أساتذتي الكرام منذ ولجت باب المدرسة.
- تلاميذي الأعزاء عرفانا بمجهوداتهم ومساعداتهم لي في هذا العمل.
- جميع من احتضننا واستضافنا أثناء مسيرة البحث والدراسة، وإلى كل من قدم لنا يد المساعدة من قريب أو بعيد.
- كل إنسان فاضل محب للخير، مدافع عن الحق والكرامة أينما كان.
- طلبة العلم وخاصة من جمعتني بهم الصحبة

# المقدمة

يمثل التدين الشعبي أحد أهم عناصر الثقافة الروحية ومكونات الشخصية الشعبية السائدة في المجتمع المغربي عامة وفي وسط الريفين الأوسط والشرقي خاصة، وقد ساهمت هذه الثقافة الدينية الشعبية مع العصور في تكوين عقلية وذاكرة جماعية شعبيتين، استفادت منهما بعض الجهات عبر التاريخ في بناء صروح مادية أو اجتماعية، وللحفاظ على هذه الصروح اضطرت إلى أن تعمل باستمرار على تكريس أنماط التدين الشعبي وطقوسه وممارساته بما يحفظ لها على مصالحها المادية والاجتماعية. غير أن الواقع اليوم اختلف بسبب انتشار التعليم الحديث، وتطور الإعلام، ووسائل المواصلات، والهجرة، وارتفاع مستوى العيش، وغير ذلك من الأمور التي كان لها دور مهم في حدوث تغير في طرائق التفكير ومن ثم في العقلية الجماعية نفسها، مما جعل المستفيدين من العقلية الجماعية للتدين الشعبي يعمدون هم أيضا إلى تطوير أساليبهم وجعلها تساير روح العصر، وذلك وسط منافسة شديدة بين أطراف عديدة ترفع الدين شعارا لها، ومن بينها الدولة نفسها.

هذا باختصار غير مخل صلب الموضوع الذي نسعى إلى محاولة البحث فيه، انطلاقا من البحث في ظاهرة التدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي، تاريخا ومعتقدا وممارسة، مركزين بصفة خاصة على قطب الرحى فيها، والذي يمثله الأولياء والصلحاء، أو ما يسمى في لغة المنطقة "ئيمرابضن". واللافت للانتباه أن أنماط هذا النوع من التدين أخذت تثير الكثير من الجدل والحساسيات، استرعت انتباه العديد من الباحثين وفضولهم، وتعتبر محاولتنا هاته مساهمة منا في تسليط مزيد من الضوء على خلفيات الموضوع وجذوره ومساراته التاريخية وواقعه حاليا وآفاقه.

### 1) تحديد الموضوع ودواعي اختياره

يرتكز هذا البحث على معالجة بعض الجوانب من أنماط التدين الشعبي، وبشكل خاص ظاهرة الأوليائية والصلحاوية، باعتبارها من الطرق التي عبر بها الناس عن ممارستهم للإسلام، وذلك ضمن شروط سوسيو-ثقافية معينة، وآليات خضع لها التدين الشعبي في تحولاته.

وسأركز في هذه الدراسة على معالجة الموضوع في منطقة الريف بشمال المغرب بالتحديد لعدة اعتبارات: فبصرف النظر عن الظروف الذاتية التي تحكمت في اختيار الريف مجالا للدراسة، فإن هناك عددا من الشروط الموضوعية التي أملت علي هذا الاختيار، منها:

- غياب دراسات متخصصة عن الموضوع في منطقة الريف لحد الآن، على الرغم من الدراسات العديدة التي تناولت هذا الموضوع في بقية مناطق المغرب.
- الخصوصية التاريخية والثقافية والجغرافية والبشرية لمنطقة الريف، فقد أثارت هذه المنطقة أطماع الأجانب عبر التاريخ، مما جعلها في احتكاك مستمر مع شعوب وحضارات مختلفة، أدت إلى بلورة ثقافة غنية بالمنطقة.
- حجم التحولات الاجتماعية والثقافية التي شهدتها المنطقة وتشهدها منذ مطلع القرن العشرين، والانفتاح المتزايد على العالم الخارجي وما يحمله من تأثيرات شتى على النظم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

## 2) إشكالية الدراسة

إذا افترضنا أن جوهر الاعتقاد الديني للناس ثابت لا يتحول، وإنما الذي يتغير هو الأشكال التي يتجسد عبرها هذا الاعتقاد في الواقع، هذه الأشكال التي يلحقها بالضرورة التغير بفعل الدينامية المستمرة للواقع. فإن ما يجري على أوضاع الناس يسري على أشكال وطرق تدينهم، ولذا فعملية تكون هذه الأشكال أو الطرق من الممارسة الدينية تبقى مرتبطة بالنظم السوسيوثقافية للمجتمع في أي مرحلة معينة من تاريخه.

لذا تسعى هذه الدراسة إلى الكشف أولا عن الأسس التي يقوم عليها جوهر الاعتقاد الشعبي في الأولياء والصلحاء، ثم الكشف ثانيا عن التحولات التي همت التمثلات الشعبية لهذه الظاهرة باعتبار التغيرات الحاصلة في البنية الاجتماعية بالمجال موضوع الدراسة.

وعليه تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن إشكاليتين رئيستين، هما:

- كيف يتأسس الاعتقاد الشعبي في الأولياء والصلحاء من الناحيتين التاريخية والسوسيوثقافية؟
- هل يخضع التدين الشعبي للتحول بفعل التغيرات التي تمس البنية السوسيوثقافية للمجتمع؟

وتتفرع عن هاتين الإشكاليتين إشكاليات أخرى فرعية، منها:

- هل يخضع التدين الشعبي عبر سيرورته التاريخية لمنطق الاستمرارية أم لمنطق التفاعل؟
- ما دور الإسلام في تكوين بنى هذا التدين الشعبي تاريخيا؟
- كيف تفاعل التدين الشعبي مع النظم الاجتماعية والثقافية للمنطقة في مراحله التاريخية المختلفة؟
- ما هي الرموز والدلالات التي تحملها الممارسات الدينية الشعبية على الصعيد السوسيوثقافي؟
- ما هي الوظائف التي أداها هذا النمط من التدين الشعبي للمجتمع الريفي؟

- ما هي الآليات التي تحكم سيرورة التدين الشعبي في تحولاته وتكيفه مع المستجدات السوسيوثقافية للمجتمع؟
- ما هي مظاهر التحول في هذا النمط الديني؟ وما عوامله وانعكاساته؟

## 3) نظرة على الدراسات السابقة

لم أعثر على دراسة سابقة للموضوع المطروح في منطقة الريف بالضبط، وكل ما وقفنا عليه هو بعض الدراسات التي تناولت جوانب من الموضوع، وبالضبط ما تعلق بظاهرة الصوفية والتصوف والزوايا، وصلحاء المنطقة وأوليائها، وقد غلبت على هذه الدراسات زاويتان اثنتان:

- منها ما ركز على التأريخ والتوثيق لصلحاء وشرفاء ومتصوفة منطقة الريف، ولبعض الزوايا والطرق الصوفية، نذكر منها: كتابات الأستاذ حسن الفكيكي حول بعض المواضيع التاريخية التي لها علاقة بالموضوع، خاصة المقاومة الريفية. وكتابات الأستاذ عبد الله عاصم عن والده الشيخ الصوفي الحاج أمحمد التوزاني، في كتابه: **"كدية أومليل القرية الصوفية العالمة"**. والتراجم التي أنجزها الأستاذ البشير بن المختار المنصوري الوكيلي حول: **"نسب شرفاء أهل الناظور والمنطقة الشرقية"**، أو الدراسة التي خصصها الأستاذ عبد الرحمن الطيبي للحياة الدينية والتصوف في كتابه: **"الريف قبل الحماية: قبائل ساحل الريف الأوسط 1860-1912"**، هذا إلى جانب بعض مقالاته ومساهماته الأخرى.

- ومنها التي ركزت على المنهج الوصفي للطرق والزوايا الصوفية والأضرحة بمنطقة الريف، نذكر منها: دراسة أوجست موليراس في كتابه: **"المغرب المجهول"** ودراسات دافيد مونتغمري هارت حول **"قبيلة أيث ورياغل"**، و**"القانون العرفي الريفي"**، ودراسة لريمون جاموس حول قبيلة قلعية بعنوان: « Honneur et baraka : les structures sociales traditionnelles dans le rif » .

## 4) منهج الدراسة

يكتنف البحث في الظواهر الدينية صعوبات منهجية جمة، باعتبار الدين يمثل بالنسبة للإنسان واقعة متعالية عن التحليل بصفته المقدس الذي لا يخضع لمقاييس التحليل العلمي الإنساني. لذلك يبقى توظيف أية مقاربة منهجية في تحليل موضوع "الأولياء والصلحاء" قاصرا عن بلوغ غاياته للتجزيئية التي تكتنف كل مقاربة، وما نصبو إليه في هذه الدراسة هو تحليل وفهم مجموع العلاقات التي يربطها الإنسان بكليته فردا وجماعة بما يتبدى له واقعا مقدسا متعاليا. وعليه اعتمدت في هذه الدراسة على المزج بين المقاربتين التاريخية والسوسيولوجية؛ على اعتبار أن التدين ما هو إلا حقل من حقول الممارسة الاجتماعية، التي تجد امتدادها في التاريخ، ويقوم بها فاعلون اجتماعيون حاملون لخبرات متباينة. وعليه فدراستها تبنى على أسلوب تجريبي يتوخى الفهم الدقيق لنمط ديني معين في سيرورته التاريخية وعلاقته بالقوى الاجتماعية الفاعلة فيه، للوصول إلى تحديد آليات التحول التي تحكم هذا النمط. إضافة إلى أدوات التحليل التاريخي والسوسيولوجي، سنلجأ أيضا إلى توظيف مناهج السيكولوجيا والأنثربولوجيا والجغرافيا، بغية الوصول إلى فهم الطريقة التي

يمارس بها الناس هذا النمط من التدين، وعلاقته بالأوضاع التاريخية والفاعلين الاجتماعيين في هذا الحقل.

## 5) خطة الدراسة

أقسام هذه الدراسة كالتالي:

- مقدمة: تبرز الموضوع ودواعي اختياره، وإشكاليات الدراسة، والدراسات السابقة حول الموضوع، ومنهج الدراسة وخطتها ومصادرها ومراجعها، والمنهج المعتمد في مقاربتها، والغايات التي تسعى إليها.
- الفصل الأول: يخص تحديد مصطلحات الدراسة ومفاهيمها الرئيسية وهي؛ الدين، المقدس، والتدين ومستوياته. ثم التصوف من حيث المفهوم والمرجعيات والمكونات. مع تحديد منطقة الدراسة في إطارها التاريخي والجغرافي والبشري والاقتصادي.
- الفصل الثاني: يبرز الأسس التاريخية والسوسيوثقافية للأوليائية والصلحاوية في منطقة الريفين الأوسط والشرقي.

فمن حيث الأسس التاريخية فإنه تنقسم إلى أسس ما قبل إسلامية وإسلامية، وفي الأسس السوسيوثقافية سنركز على مكونات التجربة الدينية للأولياء والصلحاء ووظائفهم في المجتمع.

- الفصل الثالث: يبحث في تجليات تحول هذا النمط في حقل التدين الشعبي المعاصر بمجتمع منطقة الريفين الأوسط والشرقي.

سنبرز تجليات هذا النمط في حقل التدين الشعبي بالمجتمع المدروس على مستوى آليات الوجود والتغير والاستمرار، ثم في مرحلة ثانية سنكشف عن مظاهر التحول في التمثلات والممارسات الشعبية لهذا النمط، وعوامل هذا التحول، وبعده سأكشف عن انعكاسات هذا التحول على صعيد حقل التدين العام.

- خلاصة: تحدد أهم النتائج المتوصل إليها من هذه الدراسة والآفاق التي تفتحها في مجال البحث العلمي لإغناء الموضوع.

إضافة إلى ملحق خاص يتضمن أنموذجا لاستمارتين، ونماذج من حكايات كرامات الأولياء غير المبثوثة في المتن، وظهائر شريفة، وجداول خاصة بزوايا وأضرحة الريفين الشرقي والأوسط، وخريطتين للمنطقة المدروسة.

## 6) مصادر ومراجع الدراسة

اعتمدت في هذه الدراسة على مجموعة من المصادر والمراجع المتنوعة من حيث المضمون والشكل منها؛

- ✓ مصادر البحث الميداني: أهمها الزيارات الميدانية، الملاحظة المنظمة والعفوية، الاستمارة والاستبيان، المقابلة، والرواية الشفوية.
- ✓ كتب التراجم والمناقب والطبقات والحوليات التاريخية ومعاجم البلدان: على رأسها كتاب المقصد الشريف للبادسي، ومطلب الفوز والفلاح للبطوئي وسلوة الأنفاس للكتاني،

وكتب الأنساب كالإبانة للوكيلي، ومونغرافيات بعض الزوايا ككدية أومليل لعبد الله عاصم وغيرها. إضافة إلى ما ورد في كتب الحوليات التاريخية لابن أبي زرع، وابن خلدون، وابن عذارى، ولسان الدين بن الخطيب. وأيضا كتب المسالك والممالك للبكري والحميري واليعقوبي والوزان، وكتب الطبقات والتراجم كتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي والذيل والتكملة للمراكشي.

✓ دراسات تاريخية معاصرة حول المنطقة: منها دراسة عبد الرحمان الطيبي **"الريف بعد الحماية"،** وأحمد الطاهري عن إمارة نكور.

✓ دراسات إثنوغرافية: كدراسة أوجست موليبراس "المغرب المجهول"، ودراسة دافيد هارت عن أيث ورياغل، والقانون العرفي الريفي، ودراسة ريمون جاموس عن "العرض والبركة".

إضافة إلى مراجع متنوعة في التصوف والتاريخ والسوسيولوجيا والأنثربولوجيا وعلم النفس وعلم الأديان والجغرافيا، والنشرات والإحصائيات والتقارير وغيرها.

## 7) أغراض الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

أ) استجلاء الغموض والحساسيات حول أنماط التدين الشعبي، وتأطيرها ضمن الحقل الاجتماعي الذي تمارس فيه الظاهرة، أي النظر إلى التدين كفعل ممتد في التاريخ، وممارسة يقوم بها فاعلون اجتماعيون محملون بخبرات متباينة. والآليات التي تحكم سيرورة هذا النمط، في إطار علاقته بالبنى السوسيوثقافية للمجتمع.

ب) إن التركيز على منطقة الريف بشمال المغرب بمعناها التاريخي والثقافي، يسعى إلى إعادة الاعتبار الثقافي والتاريخي للمنطقة التي حاول البعض إدخالها في طي النسيان، سعيا منا للكشف عن الجوانب المخفية من تاريخ وثقافة المنطقة.

ت) تؤسس هذه الدراسة لفهم جديد يحاول الكشف عن العلاقة بين التصورات الدينية والتغيرات الاجتماعية والثقافية في المجتمعات التقليدية التي مستها صدمة الحداثة منذ منتصف ق 19م، قصد الكشف عن سيرورة التحديث التي مرت بها هذه المجتمعات وآفاق التحول من خلال إبراز مسار تطور علاقة هذه المجتمعات بالظواهر التي تدخل في إطار المقدس.

# الفصل الأول:

## تقديـم

الكلام على الشيء فرع عن تصوره كما يقال، ولمقاربة تحولات التدين الشعبي بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي من خلال أنموذج الأولياء والصلحاء، لا بد من توضيح الجهاز المفاهيمي لهذه الدراسة وتحديد مجال الدراسة وخصائصه. وينبني الجهاز المفاهيمي للدراسة على مجموعة من المصطلحات الأساسية (الدين، المقدس، التدين، التحول، التصوف)، فلتأطير نمط الأوليائية والصلحاوية ضمن أنماط التدين الشعبي، يقتضي الأمر أولا تحديد مفهوم الدين وعلاقته بالمقدس، لإبراز مفهوم التدين ومستوياته المتمايزة، للوصول إلى حصر أنماط "التدين الشعبي". وبعد ذلك نسعى إلى تحديد مفهوم التحول والتغير، ووظيفتهما في الدراسة، ثم إبراز المشكلات التي يطرحها مصطلح "التصوف" من حيث التسمية والتعريف والمرجعيات، وتحديد مكونات الحقل الصوفي، وذلك لتتبع كيفية انتقال التصوف من نطاق "العالِمية" إلى نطاق "الشعبوية" من خلال أحد أبرز أنماطه ألا وهو الأوليائية والصلحاوية أو "ئيمرابضن" بالتعبير الأمازيغي المحلي.

وفي مبحث ثان سنتطرق لتحديد مجال الدراسة (الريفين الأوسط والشرقي) من حيث تطور المفهوم الجغرافي والإداري لهذا المجال تاريخيا، ثم إبراز مكوناته الإثنية واللسنية، والكشف عن خصائصه الطبيعية والبشرية التي أثرت بشكل واضح في رسم ملامح التدين الشعبي للمنطقة وتطوره التاريخي.

## المبحث الأول

## تحديد مصطلحات الدراسة

سنقوم في هذا المبحث بالتعرف على مفهوم الدين وعلاقته بالمقدس ثم تبيان مستويات التدين، فتحديد مصطلحي التحول والتغير، ثم طرح المشكلات التي يطرحها التصوف من حيث المفهوم والمرجعيات وإبراز مكوناته.

## المطلب الأول: الدين، المقدس، التدين ومستوياته

يتطلب منا الوضع المنطقي السليم قبل تحديد ماهية التدين الشعبي، أن نبدأ بمعرفة مفهوم الدين وعناصره العامة. فلقد أحصى جيمس هـ. لوبا (James H. Leuba) ثمانية وأربعين تعريفا للدين[1]، مما يجعل من الدين مصطلحا ذا دلالات متعددة وغنية تجعل الباحث حائرا أي التعاريف هي الأصلح والأقدر على التفسير، بحيث يمكن تحديد مفهوم الدين من خلال عدة مستويات: لغوية، واصطلاحية، وفلسفية، ونفسية، وأنثربولوجية، وسوسيولوجية. وتزداد حدة المشكلة في تعريف الدين في إبراز حدود علاقته مع مفهوم "المقدس"، إذ للوصول إلى تحديد مستويات التدين ينبغي العمل على توضيح ماهية هذا المقدس وتغايره حسب هذه المستويات، للعمل على إبراز خاصيات التدين الشعبي كمستوى متمايز عن التدين الرسمي والعالِم، وموقع نمط الأوليائية والصلحاوية ضمنه.

### 1. الدلالة اللغوية لمصطلح الدين

يستخدم السكان المحليون في منطقة الريفين الأوسط والشرقي المصطلح العربي "الدين" في تداولهم اللسني، ولم يعد يستخدم أي مقابل له باللغة الأمازيغية الريفية في التداول اليومي، لذا سنسعى إلى تحديد الدلالة اللغوية للفظ "الدين" في اللغة العربية، ومقارنتها مع مدلولاته في اللغات اللاتينية لتوضيح حدود تباين مفهوم "الدين" بين المنظومات اللغوية.

#### أ) تعريف الدين في اللغة العربية

الدين بكسر الدال المهملة. له معاني، واستعمالات كثيرة في اللغة العربية، أهمها:

- أولا: الجزاء والمكافأة والحساب؛ "تقول: دنته بفعله ديناً أي جزيته، ويوم الدين يوم الجزاء، والدين الحساب ومنه قوله تعالى: (مالك يوم الدين)".[2]

- ثانيا: العادة والشأن والحال؛ يقول ابن منظور: "والدين: العادة والشأن، تقول العرب: ذلك ديني وديدني، أي عادتي."[3] أما أحمد بن فارس بن زكريا فيقول: "فأما قولهم أن العادة يقال لها دين، فإن كان صحيحا فلأن النفس إذا اعتادت شيئا مرت معه وانقادت له."[4]

---

[1] - سيد حسين الأطاسي، **صعوبات تحديد الدين**، ضمن **"أبعاد الدين الاجتماعية"**، تعريب: صالح البكاري، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، اليونسكو، ع 2، 1977، الدار العربية للكتاب، طرابلس – ليبيا، تونس 1985، ص. 11.

[2] - جمال الدين بن منظور، **لسان العرب**، 55 جزء، دار المعارف، القاهرة، د. ت.، مادة "دين"، مجلد 2، ج. 17، صص. 1468 - 1469.

[3] - المصدر نفسه، مادة "دين"، ج. 17، ص. 1469.

[4] - أحمد زكريا بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، 6 أجزاء، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1979، مادة "دين"، ج. 2، ص. 319.

ـ ثالثا: الذل والانقياد والطاعة والعبادة والخضوع؛ يقول ابن منظور: "والدين الطاعة، وقد دنته ودنت له أي أطعته (...) والدين لله من هذا إنما هو طاعته والتعبد له."[5]
ـ رابعا: العقيدة والعبادة في ظل الإسلام؛ يقول الفيروز آبادي: "والدين (...) اسم لجميع ما يتعبد الله عز وجل به، والملة، والورع والمعصية."[6] يقول ابن عاشور: "ودين الله هو الإسلام لقوله تعالى: (إن الدين عند الله الإسلام) [آل عمران/19] وإضافته إلى الله لتشريفه على الأديان."[7]
ـ السياسة والملك؛ يقول ابن منظور: "ودنته أدينه دينا: سسته، ودنته: ملكته، ودينته أي ملكته، ودينته القوم: وليته سياستهم (...) والدين: السلطان."[8] وفي القاموس المحيط: "القهر، والغلبة، والاستعلاء، والسلطان، والملك، والحكم (...) ومنه المدينة للمصر."[9]
وخلاصة القول في هذه المعاني اللغوية، كما يقول دراز: "أن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعا وانقيادا، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمرا وسلطانا، وحكما وإلزاما. وإذا نظر بها إلى الرابط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة والمظهر الذي يعبر عنها."[10]

### ب) تعريف الدين في اللغات اللاتينية

نجد في اللغات اللاتينية أن "الحد (Religion) جاء من الفعل اللاتيني (Religare)، بمعنى (ربط، وثق)، ومن الاسم اللاتيني (Religio) (كمال، انضباط لإتمام واجباته)."[11] فالدين في اللغة الفرنسية (Religion): يدل على؛ 1) مجموع العقائد والممارسات التي تربط ميادين الفعل الإنساني بالقدرات الإلهية، 2) مشاعر، عقائد، مذهب، 3) وضعية أشخاص مرتبطين بقواعد تضعها الكنيسة، 4) الوعي والعلم بالدين.[12]
من خلال مقارنة المدلول العربي لكلمة "دين" بدلالاتها في اللغات اللاتينية، نجد أن هناك نوعا من التوافق حول معني الرباط الذي يربط المؤمنين فيما بينهم وبما يؤمنون به.

## 2. الدلالة الاصطلاحية لمصطلح الدين

إذا حاولنا تعريف الدين من جانبه الاصطلاحي، نجد دلالاته متنوعة حسب الحقول المعرفية التي نؤطر فيها هذا المصطلح، مما يعقد إشكالية تعريف "الدين" ومن ثم حدود ارتباطه بمفاهيم أخرى كالمقدس والتدين.

---

5 - **لسان العرب**، م. س.، مادة "دين"، ج. 17، ص. 1469.
6 - الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، ط. 8، مؤسسة الرسالة، بيروت 2005م/1426هـ، مادة "دين"، ص. 1198.
7 - محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، 29 جزء، الدار التونسية للنشر، تونس 1984، ج3، ص. 319.
8 - **لسان العرب**، م. س.، مادة "دين"، ج. 17، ص. 1469.
9 - **القاموس المحيط**، م. س، مادة "دين"، ص. 1198.
10 - محمد عبد الله دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، ط. 2، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة 2007، ص. 62.
11 - Frédéric ROGNON; *La religion: Textes expliqués – sujets analysés*, 1ere édition Sans citer maison et lieu d'édition, Mars 1996, p. 10.
12 - *Dictionnaire actuel de la langue française*, Librairie Flammarion, Paris 1985, p. 978.

أ) **في الفكر الإسلامي**: يعرف الجرجاني الدين بقوله: "الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول قبول ما عند الرسول صلى الله عليه وسلم. والدين والملة متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينا ومن حيث أنها تجمع تسمى ملة ومن حيث أنها يرجع إليها يسمى مذهبا."[13] واعتبر ابن عاشور أن "الدين في حقيقته في الأصل الجزاء، ثم صار حقيقة عرفية يطلق على مجموع عقائد وأعمال يلقنها رسول من عند الله ويعد العاملين بها بالنعيم والمعرضين بالعقاب، ثم أطلق على ما يشبه ذلك مما وضعه بعض زعماء الناس من تلقاء نفسه فتلتزمه طائفة من الناس، وسمي الدين دينا لأنه يترقب من متبعه الجزاء عاجلا أم آجلا."[14]

ب) **الدلالة الفلسفية**: يرى فيورباخ (Feuerbach) أن الدين هو "الشعور بالتبعية الذي يكون فيه الإنسان مدركا تقريبا بأنه لا يوجد ولا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه"[15]، ويميز هنري برجسون (H. Bergson) بين الدين الديناميكي والدين الستاتيكي، ويهمنا هنا ما سماه: "الدين الستاتيكي أو الثابت"، وهو -كما عرفه-: بأنه "يربط الإنسان بالحياة وبالتالي الفرد بالمجتمع."[16] وهذا التعريف يذهب إلى إقامة هذا النوع من الدين على أساس المجتمع المغلق الذي يسيطر بعقائده وطقوسه على أفراده، أي ما يسميه الدين القومي.[17] لكن لا يمكن التعويل على هذه الآراء الفلسفية لأنها "غالبا ما تعكس وجهة نظر شخصية نابعة من النظام الفلسفي لصاحبها، لذا لا بد من دراسة شاملة للظاهرة الدينية."[18]

ت) **الدلالة النفسية**: يرى سيغموند فرويد (S. Freud) أن الأفكار الدينية تنبع من ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق، ولذلك سماها توهمات.[19] في حين يعرف إريك فروم (Eric Fromm) الدين بأنه: "مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة."[20]

ث) **الدلالة الأنثربولوجية**: نجد في الحقل الأنثربولوجي اتجاهين في تعريف الدين؛ اتجاه يقوم على فكرة أن الدين هو "ما فوق الطبيعي"، وهكذا يعرف هربرت سبنسر (Herbert Spencer) الدين بأنه: "الاعتقاد بالحضور الفائق لشيء غامض وعصي على الفهم."[21] أما ماكس موللر (Max Mueller) فيرى: "أن الدين هو كدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا يمكن التعبير عنه، إنه توق إلى اللانهائي."[22]

أما الاتجاه الثاني فيقوم على فكرة الألوهة، فنجد رافيل (M. Revaille) يعرف الدين بأنه: "اشتراط الحياة الإنسانية بإحساس الاتصال بين العقل الإنساني وعقل خفي يتحكم بالكون،

---

13 - محمد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت 1985، ص. 111.

14 - **تفسير التحرير والتنوير**، م. س.، ج. 3، صص. 188-189.

15 - لودفيج أندريا فيورباخ، **أصل الدين**، دراسة وترجمة: أحمد عطية، ط. 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1991، ص. 42.

16 - Henri BERGSON; *Les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F., 58eme éd., Paris 1948, p. 113.

17 - *Ibid.*, p. 176.

18 - فراس السواح، **دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**، ط. 4، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سورية، دمشق 2002، ص. 23.

19 - سيغموند فرويد، **مستقبل وهم**، ترجمة: جورج طرابيشي، ط. 4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1998، ص. 45.

20 - إريك فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، دون تاريخ، ص. 25.

21 - **دين الإنسان**، مرجع سابق، ص. 23.

22 - المرجع نفسه، ص. 23.

وما ينجم عن ذلك من شعور بالغبطة."[23] في حين شلرماخر (F. Schleiermacher) يقول إن: "الدين هو شعور باللانهائي واختبار له".[24] لكن هذين التعريفين يحصران الألوهة في فكرة ضيقة مما حذا بتايلور (E. Taylor) إلى اعتبار الدين في عمومه بأنه "الإيمان بكائنات روحية."[25] وأما سابير (E. Sapir) فنحا منحا وظيفيا إذ عرف الدين بأنه: "مجهود متواتر للإنسان لإماطة اللثام أو للكشف عن المشكلات والأخطار التي تواجهه في حياته اليومية، إنه طريق الأمن الروحي."[26]

ج) **الدلالة الاجتماعية**: صاغ إميل دوركايم (Émile Durkheim) التعريف التالي للدين: "الدين منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة مميزة وناهية، بحيث تؤلف هذه المنظومة وحدة دينية متصلة بكل من يؤمنون بها."[27] وأما خليل أحمد فقد اعتبر الدين بأنه ذلك "التنظيم الذي يدبر الأمور القدسية."[28] وعليه يمكن اعتبار الدين كواقعة اجتماعية، أي كنسق منظم لسلوكات وتمثلات الأفراد داخل المجتمع، يتضمن بعدان أساسيان، الأول يهم المعتقدات، وضمنها القيم والتمثلات، والثاني الشعائر، وضمنها الممارسات والمواقف.[29]

على الرغم من تعدد التعاريف التي حاولت مقاربة الدين إلا أن هذه التعاريف تعتبر الدين قي نهاية المطاف من أهم الأنساق الثقافية، والتي تضع الإنسان بين دائرتين متعارضتين: دائرة المقدس، ودائرة غير المقدس. وعليه للوصول إلى خصائص التدين، ينبغي فهم ماهية المقدس وعلاقته بالدين.

## 3. علاقة الدين بالمقدس

تطرح على الباحث بصدد علاقة الدين بالمقدس عدة تساؤلات، من قبيل: من الذي يشكل الجوهر، هل الدين أم المقدس؟ من يؤسس ويرسي الآخر؟ هل يتكامل الدين والمقدس أم يهدم كل منهما الآخر؟ هل مهمة الدين تكريس المقدس أم تقنينه وضبطه، ومن ثم تقييد أشكال حضوره وأنماط الارتباط به؟

### أ) مفهوم "المقدس" وماهيته

---

23 - المرجع نفسه، ص. 24.

24 - المرجع نفسه، ص. 24.

25 - **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، مرجع سابق، ص. 64.

26 - Edward SAPIR; *Anthropologie*, Tome 1: *Culture et personnalité*, éd de Minuit, Paris 1967, p. 106.

27 - Émile Durkheim; *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, livre 1: *Questions préliminaires*, 5éme éd., P.U.F., Paris 1968, p. 51.

28 - خليل أحمد خليل، **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، بيروت 1989، ص. 107.

29 - Mohammed TOZY, Mohammed AYADI & Hassan RACHIK; *L'islam au Quotidien*, édition Prologues, Casablanca 2007, p. 34.

تصدر مفهوم المقدس جهود عدد كبير من الباحثين في مختلف الحقول المعرفية؛ فالمقدس كما تعرفه الموسوعة الفلسفية العربية لمعن زيادة هو: "كل ما لا يمكن تلويثه أو تدنيسه (...) هو ما له طابع من القوة الغامضة التي تجذب أحيانا وتنفر أحيانا وفي أحيان أخرى تجذب وتنفر معا."[30] ويضيف أن المقدس "ينتج عن مجموعة من المشاعر المختلطة والمرتبطة من الاندهاش، والرغبة، والانجذاب والفضول، والتحفظ والقلق والفزع والخوف مما يجعلنا نحبه ولا نجرؤ على تناوله في الوقت نفسه."[31] لكن لتحديد مفهوم "المقدس" (Le Sacré) يتم مقابلته بمفهوم مضاد له، وهو "المدنس" (Le profane) وهو التعريف الذي نحته دوركايم بقوله: "كل المعتقدات الدينية المعروفة، سواء البسيطة أم المعقدة، تمثل سمة واحدة مشتركة: إنها تفترض تصنيفا للأشياء الواقعة أو المثالية التي يتمثلها الأفراد عبر مستويين أو نوعين متقابلين، تم الإشارة إليهما عموما بمصطلحين وهما: المدنس والمقدس."[32] ويعتبر الخطابي أن ثنائية المقدس والمدنس أو الروحي والزمني تعبر في الحقيقة عن ثنائية الفردي والجماعي، فالأشياء المقدسة تعتبر كذلك، لأن المجتمع هو الذي أضفى عليها طابع القداسة.[33] لكن هذا الرأي لا ينفي العلاقة المعقدة بين المقدس والديني، التي تتجلى في الاختلافات الحاصلة حول تحديدهما.

وفي سياق ردم التعارض بين المقدس والمدنس، ورفع المماثلة بين المقدس والإلهي، يستخدم مرسيا إلياد (Mircea Eliade) لفظ "التجلي" الذي يعني أن بعض الشيء المقدس يظهر لنا[34]، فلقد أصبح المقدس معه حالا في جميع أشكال المكان والزمان التي يرتبط بها الإنسان، سواء بشكل مباشر أم رمزي، مثلما أصبح بالإمكان عبور هذه التمظهرات المقدسة للعيش في زمن الآلهة أو الزمن الأول بفضل الفعل الطقوسي أو فعل الحكي الطقوسي (الأسطورة).[35] ويتسم المقدس بخاصيتين أساسيتين:

- رمزية المقدس وأسطوريته: تمثل الرموز لب المقدس وطاقته الروحية، ولذلك فإن الولوج إلى تجربة المقدس مرهون بتحليل الأبعاد الرمزية لهذا الأخير. والرمز ليس مجرد انعكاس لإيقاعات الكون والظاهرة الطبيعية، بل يظهر كابتكار للنفسية يكشف الشرط الإنساني كشكل للوجود في الكون.[36]

ولا يمكن لتجربة المقدس أن تبقى في مستواها الانفعالي الداخلي، بل يجب أن تصير تعابير شاملة مرتبطة بسلوك شعائري يجعل الإنساني يلامس غيره وما يتجاوزه.[37] وهذه التعابير يعبر عنها بالأسطورة، والتي تدل على تاريخ حقيقي جرت أحداثه في بداية الزمن

---

30 - نقلا عن علي أسعد وطفة، **البنية الرمزية والأسطورية للمقدس: حضور المقدس وانحساره في الثقافة العربية المعاصرة**، مجلة إضافات، العدد الثامن، خريف 2009، مركز دراسات الوحدة العربية، ص. 27.

31 - المكان نفسه.

32 - *Les formes élémentaires de la vie religieuse, op. Cit.,* p. 42.

33 - عز الدين الخطابي، **سوسيولوجية التقليد والحداثة بالمجتمع المغربي: دراسة تحليلية لدينامية العلاقات الاجتماعية**، منشورات عالم التربية، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2001م/1421هـ، ص. 76.

34 - مرسيا إلياد، **المقدس والمدنس**، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، دمشق 1988، ص. 16.

35 - نور الدين الزاهي، **المقدس الإسلامي**، دار توبقال للنشر، ط. 1، الدار البيضاء 2005، ص. 23.

36 - رشيد الحاجي، **النار والأثر: بصدد الرمزي والمتخيل في الثقافة الأمازيغية**، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 2005، ص. 28.

37 - المكان نفسه.

وتفيد كنموذج لسلوك البشر.[38] وتتجلى وظيفة الأسطورة عند إنسان المجتمعات القديمة، في فصله عن الزمان الدنيوي الخالي من القداسة ليلتحق سحريا، بالزمان الكبير المقدس.[39]

– طقوسية المقدس وانتهاكه وتدجينه: لكون المقدس يحلق بعيدا في عوالم متعالية، فإن الإنسان لاستحضار هذا المقدس أبدع طقوسا من عنده، فالطقوس إبداع إنساني فريد يتضمن خلطة إنسانية ذكية من السحر والحركة والكلمة والرمز والإشارة في محاولة منه لجذب المقدس وإحيائه واستحضاره[40]، ومن معين هذه التجربة الطقوسية ينهل الإنسان الإرادة والتصميم لمواجهة الحياة اليومية المتعبة. وتاريخيا أحيط هذا المقدس بهالة من المنع والتحريم، وهو ما يعطي للإنسان قيمته الانسانية ويسمح له بالاتصال بالمقدس. لكن الحياة الانسانية في بعض لحظاتها ودوراتها تحتاج إلى رفع الحظر والمنع، فتضع المقدس في دائرة الانتهاك[41]، من خلال طقوس وشعائر جماعية تمارس في فترة محددة (الأعياد). كما أن المجتمعات تلجأ إلى ممارسة المقدس وتحديده في احتفالات وطقوس رسمية، وفقا لغايات وأهداف مرسومة، حيث يأخذ المحرم حظه في التجلي والحضور في طابع منظم مدجن.[42]

## ب) طبيعة المقدس في الثقافة الإسلامية

إن الباحثين في إطار تحديدهم للعلاقة بين المقدس والديني لا يعيرون أدنى اهتمام للاختلافات الحاصلة بين الديانات سواء على المستوى العمودي أو الأفقي؛ فعلى المستوى العمودي – التاريخي، هناك اختلافات حاصلة بين الديانات الكتابية – السماوية المرتكزة على النص والديانات البدائية ذات العلاقة المباشرة مع قوى الطبيعة الخفية والظاهرة. وعلى المستوى الأفقي يتم إغفال الاختلافات بين الديانات الكتابية الثلاث (اليهودية، المسيحية، الإسلام).

إذا أخذنا الجانب اللغوي، نجد أن كلمة "مقدس" في اللغة العربية جاءت من قدس تقدس بمعنى "تطهر" أي التقديس يحيل إلى معنى التطهير والتبريك[43]، ويقابله في اللغة الفرنسية لفظ (Le sacré) الذي يدل على معنى إضفاء صفة المحرم على بعض الطقوس والأشياء وبالتالي فهو يرادف الدين[44]، فهل المقدس في الإسلام هو المحرم؟ ومن جهة أخرى نجد أن لفظ "مدنس" يحيل في العربية على "الوسخ"[45]، ويقابله في الفرنسية لفظ (Le profane) الذي يدل على معنى دنيوي[46]، فهل الدنيوي مدنس في الإسلام؟ وهل هو مضاد لما هو مقدس؟ أم إن المدنس حاضر داخل مجال المقدس؟

---

38 - مرسيا إلياد، **الأساطير والأحلام والأسرار**، ترجمة: حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 2005، ص. 22.

39 - المكان نفسه.

40 - **البنية الرمزية والأسطورية للمقدس**، مرجع سابق، ص. 4.

41 - المكان نفسه.

42 - المرجع نفسه، ص. 47.

43 - **لسان العرب**، م. س.، مادة "قدس"، مجلد 5، ج 39، ص. 2350.

44 - *Dictionnaire actuel*, *op. Cit.*, p. 1023.

45 - **لسان العرب**، م. س.، مادة "دنس"، مجلد 2، ج 17، ص. 1432.

46 - *Dictionnaire actuel*, *op. Cit.*, p. 916.

تتميز لفظة "مقدس" في الثقافة الإسلامية بغناها الدلالي وإحالاتها على جهات متعددة، فهو قد يطلق على الله في صيغة القدوس[47] والمقدس والقُدُّس بمعنى الطهارة والتنزيه، كما قد يدل على الشعائر الممارسة من صلاة وطهارة وتكبير وتعظيم، كما يرتبط بالمؤمنين الممثلين في الأنبياء والأولياء والملائكة (جبريل روح القدس) أي أولئك الذين استطاعوا الجمع بين الطهارة الذاتية والعرضية. وقد يسمى به أيضا المكان في صيغة بيت المقدس، أو الحرمين الشريفين الكعبة والمسجد النبوي، أو البلد الحرام مكة المكرمة[48]، ويطلق كذلك على الزمان في صيغة الأشهر الحرم[49] ليعني الحظر والمنع المقترن بالأوامر الإلهية.

بناءا على ما سبق فإن المقدس في الإسلام ليس منفصلا عن العالم، بل هو حاضر ومتراتب في الذوات والزمان والمكان، كما أنه ليس متعارضا مع الدنيوي[50] الذي يحتل موقعه داخل فضاء المقدس.[51] وحسب نور الدين الزاهي[52] يتسم المقدس في الإسلام بثلاث ميزات أساسية: الأولى؛ ديناميته وحركيته وبالتالي تراتبيته العمودية والأفقية، الأمر الذي يجعل تعريفه بموازاة ومعارضة الدنيوي أمرا لا شرعية له. الثانية؛ شموليته لحقل القداسة(*)، لأنه لا يقتصر على الذوات بل يحيل إلى الزمان والمكان أيضا. والثالثة؛ هي تداخله الكبير مع الديني والتصاقه بالإلهي، دون ان يكون رديفا له(**).

والخلاصة التي يوصلنا إليها هذا التحليل هي أن المقدس الإسلامي طاقة سارية وسيالة في الزمان والمكان، لا يعبر عن نفسه بالشكل الملموس من خلال النصوص بل لا بد من التوجه نحو المجال الطقوسي. ويمكن التمييز لدى المجتمعات الإسلامية بين نمطين من المقدس: المقدس المجرد الذي يضم كل الشعائر الدينية التي تمارس داخل المساجد التي يعبد فيها الله مباشرة دون أية واسطة، والمقدس المجسد الذي يضم كل المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأولياء وأضرحتهم.[53] وهذا التصنيف يحيلنا إلى تعددية أنماط التدين التي يعبر بها المسلمون عن تجربة المقدس، فما هي أنماط أو مستويات هذا التدين؟

## 4. مستويات التدين

يعبر مصطلح "التدين" في دلالته اللغوية عن معنى الالتزام بالدين، "ويقال: دان بكذا ديانة فهو دين، وتدين به فهو متدين، ودينه تدييناً: أي وكله إلى دينه."[54] أما في دلالته الاصطلاحية فالتدين، كما يعرفه صلاح عبد المتعال، هو: "نمط سلوكي، وأسلوب حياة

---

47 - يقول الله تعالى: (**هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام**). [الحشر / 23].

48 - يقول الله تعالى: (**سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي بركنا حوله**). [الإسراء / 1].

49 - يقول تعالى: (**الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص**)}. [البقرة / 194].

50 - إن الأرض طاهرة بطبعها كما جاء الحديث الشريف: ((جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا)) إنما النجاسة لحقت بها بالعرض لا بالجوهر. (صحيح البخاري، رقم 438، كتاب الصلاة، 4 أجزاء، دار الحديث، القاهرة 2004، ج 1، ص. 120)

51 - **المقدس الإسلامي**، م. س.، ص. 29.

52 - المرجع نفسه، ص. 32.

* - تشكل القداسة Sainteté تلك الغاية التي يسعى إليها الإنسان في الإسلام من خلال تجربة المقدس بما هي *طهارة* Pureté.

** - إن الله خالق الزمان والمكان المقدس، لا يمكن أن يحتويه زمان ومكان، ولذلك فإن المقدس في الإسلام يرتبط بالإلهي ومع ذلك لا يرادفه.

53 - عبد الغني منديب، **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمجتمع المغربي**، منشورات أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2006، ص. 47.

54 - محمد عبد الحميد السبكي وعبد اللطيف محمد، **المختار من صحاح اللغة**، مطبعة الاستقامة، القاهرة، دون تاريخ، ص. 172.

بغرض التمسك والالتزام بأفكار المعتقد الديني وتعاليمه تجاه الخالق والمجتمع، إذ يتميز بالإرادة لتعديل السلوك استجابة لمضمون العقيدة الدينية."[55] ويحدد عبد الغني منديب مفهوم "التدين" في "الكيفية التي يعيش بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية."[56]

بناءا على ما سبق، يمكن القول إن الدين هو الأنموذج المعياري الذي يستمد منه المؤمنون تصوراتهم الدينية عن المقدس. بينما التدين هو أنموذج للممارسة التاريخية والاجتماعية للدين في الواقع، أي الطريقة التي يتمثلون بها المقدس في طقوسه وشعائره. ويمكن أن نصنف حقل التدين المغربي إلى ثلاثة مستويات متباينة؛ وهي: التدين الرسمي، والتدين العالم، والتدين الشعبي.

### أ) التدين الرسمي

"التدين الرسمي" هو ذلك التدين الذي ترعاه وتتحكم في عملية إنتاجه وتصريفه السلطة (Le pouvoir) من خلال مؤسساتها الدينية. وغالبا ما تدرك السلطة "كنسق متعال تتجاهل المجتمع الأهلي وهيئاته الوسيطة، وتفرض نفسها كإرادة محسوبة/ حاسبة/ ومفتكرة في مواجهة تطلعات وحاجات الجماهير"[57]، أي ما يسميه السواح الدين المؤسساتي، ويرى أن المؤسسة الدينية هي بنية اجتماعية حديثة نسبيا في تاريخ الحضارة الإنسانية، ولم تأخذ ملامحها بالتوضح إلا خلال المرحلة الانتقالية من المجتمعات القروية إلى المجتمعات المدينية الأولى.[58]

وقد شكل الدين رهانا أساسيا للسلطة السياسية المغربية في التاريخ الوسيط والحديث عبر أنموذجيها: مؤسسة السلطان "العصبوي"، ومؤسسة السلطان الشريف.[59] فالسلطان العصبوي في سعيه إلى السلطة يرتكز على دعوة دينية، لكن سياسته عصبوية، فعصبيته وسيلة للوصول إلى الحكم وغاية للحفاظ عليه[60]، بينما "يعمل السلطان "الشريف" على إنتاج تشكيلة إيديولوجية متمحورة حول شخصه، فهو لا يمزج فقط تاريخ سلالته بتاريخ المغرب والإسلام، بل يوظف كذلك مجموعة من الرموز تصبح فاعلة على مستوى المشروعية الدينية/ السياسية."[61] ويستقي السلطان "الشريف" مشروعيته من ذاته باعتباره سلطانا غير ذي عصبية، تم استدعاؤه للحكم في ظروف تاريخية محددة، مما يقتضي منه سلوك سياسة دينية ترمي إلى الهيمنة على الحقل الديني وإخضاع أقطاب الحقل السياسي/ الديني، وذلك بإخضاع الفقيه "الإسلام الشرعي" والمتصوف "الإسلام الشعبي".[62]

---

55 - نقلا عن عبد العزيز بن زايد آل داود، **تحولات التدين في المجتمع السعودي**، منشورات عيناء للنشر، الرياض 2009م/1430هـ، ص. 17.

56 - **الدين والمجتمع**، مرجع سابق، ص. 7.

57 - **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص. 105.

58 - **دين الإنسان**، مرجع سابق، ص. 40-41.

59 - محمد ضريف، **مؤسسة السلطان الشريف بالمغرب: محاولة في التركيب**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1988، ص. 5.

60 - المرجع نفسه، ص. 7.

61 - المرجع نفسه، صص. 25-26.

62 - محمد ضريف، **النسق السياسي المغربي المعاصر: دراسة سوسيو- سياسية**، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مكتبة الأمة، الدار البيضاء، أبريل 1993، صص. 88-89.

في حقل التدين الرسمي المغربي "يظل الملك، بناءا على الدستور(***)، الممثل الشرعي للدين بالمغرب، فهو أمير المؤمنين وسبط الرسول عليه السلام، ولهذا فهو يجسد السلطة الدينية العليا في البلاد والتي تؤمن استمرار النسق بسبب مشروعيتها التاريخية، وتسجيلها الدائم للحضور في جميع تفاصيل الحياة الدينية."[63] و"تتشكل الإستراتيجية الدينية للملكية المغربية من عنصرين: التماهي بين الملكية والإسلام، والربط بين وحدة الأمة ووحدة المذهب."[64] وتسعى السلطة السياسية إلى احتكار تكريس المشروعية الدينية، وهذا ما يدفع إلى استثمار "المقدس" في مختلف حقول النسق، وأيضا إلى إنتاج العديد من المؤسسات والرموز والثقافات الدينية التي تؤسس بالتبعية لإسلام رسمي يوازي الاختيارات الأساسية للنسق ولا يتعارض معها مطلقا، وهذا كله طلبا لمزيد من المشروعية التي تعني مزيدا من الاستمرارية.[65] وقد سعت السلطة، منذ البداية، إلى جعل "الدعوة" عنصرا في بنية "الدولة"، وذلك عبر بناء مؤسساتها بشكل لا يناقض منطق الدعوة، سواء على مستوى بنيتها القانونية (مثلا مدونة الأسرة)، أم الإدارية (الحسبة)، أم السياسية (إمارة المؤمنين). كما عملت السلطة على بلورة مجموعة من القنوات تهدف من خلالها إلى ضبط مسار "الدعوة"، وهذه القنوات تشمل العلماء باعتبارهم الفاعلين المركزيين في مجال الدعوة، سواء على مستوى عملية التحكم في إنتاجهم، أم على مستوى عملية توجيههم ومراقبتهم (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية). كما سعت أيضا إلى ضبط المجال الديني بكامل أبعاده، عبر تقديم "إسلام مغربي" يرتكز على ثلاثة مقومات مذهبية: العقيدة الأشعرية، والمذهب المالكي، والتصوف على طريقة الجنيد، مع الترويج لخطاب ديني يقوم على الإسلام المنفتح والمعتدل والمتسامح. وتتم عملية الضبط عبر عدد من الهيئات الرسمية وأهمها: "المجلس العلمي الأعلى" و"المجالس العلمية الإقليمية" و"الرابطة المحمدية لعلماء المغرب"[66]، وتوظيف آليتي الاحتواء والإدماج لباقي الفاعلين الدينيين لضمان التحكم في جميع مفاصل الحقل الديني بغية إنتاج إسلام رسمي يضمن استمرارية النسق ويبرر اختياراته وتحركاته.

## ب) التدين العالم

*** - ينص **دستور المملكة في الفصل 19** على أن: "الملك أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة ورمز وحدتها وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامي حمى الدين والساهر على احترام الدستور، وله صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات، وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة".

63 - عبد الرحيم العطري، **صناعة النخبة بالمغرب**، منشورات دفاتر وجهة نظر (9)، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2006، ص. 187.

64 - محمد ضريف، **الإسلام السياسي في المغرب "مقاربة وثائقية"**، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط. 2، الدار البيضاء، شتنبر 1992، ص. 15.

65 - **صناعة النخبة بالمغرب**، مرجع سابق، ص. 188.

66 - رابطة علماء المغرب سابقا التي تأسست سنة 1958 بينما أعلن الملك عن تأسيس الرابطة المحمدية لعلماء المغرب في خطاب 30- 04 - 2004.

يقوم "التدين العالم" على أساس فاعلين أساسيين هم العلماء أو الفقهاء، ويحوز العالم أو الفقيه سلطته من العلم[67] الشرعي. إن العالم أو الفقيه أو "رجل الدين"، بتعبير آخر "رجل خاص، بمعنى أنه خبير ديني أو عالم ديني، وظيفته الأساسية والأخيرة هي ربط الدنيوي بالأخروي، ربط المدنس العادي (الإنسان) بالمقدس (الله). وعليه فهو يتقدس كرجل بوظيفته."[68] والعالم/ الفقيه، يستمد سلطته من الأنظمة المرتبِط بها والمنسوب إليها وليس من اعتبارات شخصية فردية، وهو يتعلم الشعائر ممن سبقه، ويعتبر ناطقا باسم الجماعة.

وبالرجوع إلى تاريخ المغرب، يبدو الارتباط والتكامل قويا بين الفقه والسلطة، وهو ذات الارتباط الذي يؤسس لسلطة الدولة كسلطة مزدوجة تقوم على توظيف الدين وحيازة المشروعية المطلوبة، وعلى هذا الأساس ارتبط الفقيه العالم بالأمير، وظلا على هذا النحو فاعلين سياسيين/ دينيين لفترات طويلة. واستجابة لهذه الخصوصيات الثقافية والتاريخية، تمكن الفقهاء من المزاوجة بين السلطتين المعرفية/ الفقهية والسياسية، باعتبارهم أهم ممثيلها داخل المجتمع، وبوصفهم أهل الحل والعقد مؤسسي فكرة الدولة وصانعي الحياة السياسية.[69]

يتشكل الرأسمال الرمزي للفقيه/ العالم من سلطة النص الديني المكتوب "الوحي"[70]، الذي يملك وحده حق تأويله وإبلاغه، فهو لذلك يبدو وحده صاحب الخطاب المشروع، نظرا للأدوار الكبرى التي يؤديها: الإمامة، والفتوى، والقضاء، والإرشاد الديني، والتعليم القرآني، والعلاج السحري... الخ. كما أن لغته تمتلك قوة اجتماعية بالغة، بحيث تستطيع أن تحقق مستوى واضحا من "الإجماع"، يعبر عنها بالقول: "قالها الفقيه"! إنه قول يطبعه الصدق، ويجسد كامل المصداقية، أو هو الكلام المشروع بتعبير بورديو ( Pierre Bourdieu)[71]، "فهي تخول الإجماع بصدد معنى العالم الاجتماعي، ذلك الإجماع الذي يساهم أساسا في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي."[72] لكن لا بد لأي سلطة لغوية رأسمال، ورأسمال الفقيه/العالم غني ومتنوع، تؤطره مشروعية دينية واضحة، وبفضلها تصبح لغته مستساغة ومقبولة وتحظى بالاحترام، إنها لغة المقدس (أو الوحي بالاصطلاح الإسلامي). كما يمتلك الفقيه سلطة الكتابة، فالكلمة المكتوبة تتمايز عن المنطوقة بأنساق مخصوصة للتواصل، وتؤسس لأشكال فكرية ومعتقدية تنزع لتختلف في ممارستها عن الأشكال

---

67 - يعرف العلم لغة كما قال ابن منظور: "والعلم: نقيض الجهل... وعلمت الشيء أعلمه علما: عرفته ... وعلم بالشيء: شعر ... وعلم الرجل: خبر ... وعلمه يعلمه ويعلمه علما: وسمه ... والعلامة: السمة... والمعلم: الأثر يستدل به على الطريق" (**لسان العرب**، مرجع سابق، مجلد 4، مادة (علم)، ج 35، صص.3085/3083). أما اصطلاحا: "العلم هو الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديقا، يقينيا كان أو غير يقيني. وقد يطلق على التعقل، أو على حصول صورة الشيء في الذهن، أو على إدراك الكلي مفهوما كان أو حكما، أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع". (جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، جزآن، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت 1982، ج 2، ص. 99). وفي دلالته الإسلامية ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم: "العلم علمان: فعلم في القلب فذلك العلم النافع، وعلم على اللسان فذلك حجة الله على ابن آدم" (رواه الدارمي نقلا عن مجلة منار الهدى ع 9، خريف 2007، ص. 67).

68 - خليل أحمد خليل، **سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. 1، بيروت 2005، صص. 9-10.

69 - عبد الهادي أعراب، **المعرفة والسلطة بالبادية المغربية: قراءة في أسس الرأسمال الرمزي لفقهاء الشرط**، هسبريس تمودا، ع 43، 2008، صص. 97-98.

70 - "الوحي أصله التفهم، وكل ما فهم به شيء من الإشارة والإلهام والكتب فهو وحي، والوحي الإلهي هو الفعل الذي يكشف به الله للإنسان عن الحقائق التي تجاوز نطاق عقله... وفي اصطلاح الشريعة هو كلام الله المنزل على نبي من أنبيائه". **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج 2، ص. 570).

71 - **المعرفة والسلطة بالبادية المغربية: قراءة في أسس الرأسمال الرمزي لفقهاء الشرط**، مرجع سابق، ص. 100.

72 - بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ط. 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1986، ص. 54.

الشفوية. ولا يتم التواصل مع المكتوب مباشرة، بل عبر أشخاص شبه مقدسين (علماء وفقهاء)، ينتمون إلى مؤسسات وظيفتها الكشف عن أسرار المكتوب اللدنية، ولهذا أصبح لرجال الدين مكانة مرموقة داخل المجتمع من خلال وظيفة الوساطة التي أصبحوا يضطلعون بها أثناء تأويلهم للنصوص الدينية المكتوبة.[73]

### ت) التدين الشعبي

نعني بمصطلح "التدين الشعبي/ الديانة الشعبية"؛ "مجموع الممارسات والمعتقدات وطريقة معينة في التدين، خاصة ببعض الفئات الشعبية."[74] لكن من هي هذه الفئات الشعبية التي تمارس هذا النمط من التدين؟

يحيل لفظ "شعب" في دلالته اللغوية على معاني: "الجمع والتفريق، والإصلاح والإفساد، والصدع والتفرق، والقبيلة العظيمة وموصل قبائل الرأس والبعد."[75] أما في دلالته الاصطلاحية فيقول صليبا: "يطلق لفظ الشعب على جماعة كبيرة من الناس يرجعون إلى أب واحد ودونه القبيلة، ثم العشيرة، ثم البطن والفخذ (...) وقد يطلق على الجماعة الخاضعة لنظام اجتماعي واحد (...) ويراد به العامة من الناس."[76] ويرتبط لفظ الشعب في التداول العربي الإسلامي بلفظ "العامة"، وهو يقابل "الخاصة". وفيما يخص لفظ العامة لغويا نجد: "والعامة: عيدان مشدودة تركب في البحر ويعبر عليها (...) وعمهم الأمر يعمهم عموما: شملهم (...) والعامة: خلاف الخاصة، قال ثعلب: سميت بذلك لأنها تعم بالشر."[77] أما لفظ الخاصة، فهو "من خصه بالشيء يخصه (...) أفرده (...) والخاصة: من تخصه لنفسك."[78]

من خلال ما سبق، نستخلص أن معنى "شعبي" تدل على معاني الانتشار والاحتقار والشيوع، وهكذا فإن "الواقعة الدينية" تصبح شعبية "حينما تعبر عن نفورها من الموضعة النسقية للمعتقد الديني، وتصبح بمثابة انفجار على مستوى الوجدانات الذاتية، يهدف إلى تحقيق نوع من التواصل بين ما هو سامي (الإله). وما هو أرضي (الأفق الذهني المعيش للإنسان)."[79] ويطلق بعض الباحثين على "التدين الشعبي" مصطلح "التقاليد المحلية"، باعتبارها تصورات دينية ذات دلالة وعلاقة بالواقع، وتتميز بتعددها وتنوعها حسب المجتمعات الإسلامية، إذ لا يجمع بينها، فيما يبدو، سوى طابع التشتت والارتباط بالواقع والتداول عبر المشافهة.[80] كما يسمى أيضا بالمعتقدات الشعبية وتعرف على أنها:

---

73 - عبد السلام خلفي، **اللغة الأم وسلطة المأسسة: مبحث في الوضعية اللغوية والثقافية بالمغرب**، مطابع أمبريال، سلا 2000، صص. 33-35.

74 - François André Isambert, *Le sens de Sacré « Fêtes et religion populaire »*, p. 27. نقلا عن: **سوسيولوجيا التقليد والحداثة**، مرجع سابق، ص. 77.

75 - **القاموس المحيط**، مصدر سابق، مادة "شعب"، صص. 101- 102.

76 - **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج 1، ص. 702.

77 - **لسان العرب**، مصدر سابق، مادة "عمم"، مجلد 4، ج 35، ص. 3112.

78 - المصدر نفسه، مادة "خص"، مجلد 2، ج 14، ص. 1174.

79 - **سوسيولوجيا التقليد والحداثة**، مرجع سابق، ص. 77.

80 - عبد الغني منديب، **التقاليد الدينية المحلية بين الشفوي والمكتوب**، **التواصل الصوفي بين مصر والمغرب**، تنسيق: عبد الجواد السقاط وأحمد السليماني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة الندوات رقم "9"، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، 2000، صص. 143-144.

"تصديقات يؤمن بها معظم الناس على شكل مسلمات غير قابلة للبحث العقلي وتتعلق بالعالم الخارجي وبالحياة وبالعالم الماوراء طبيعي وبالإنسان."(81)

يرتبط التدين الشعبي بثقافة الاستهلاك، التي تتسم بها الطبقات الشعبية، فهي تؤسس معتقداتها من أول معين معرفي تصادفه، وتكتفي به لتنصرف إلى هموم الحياة المعيشية، وهذا ما يجعل منه تدينا اعتياديا يصنع يوما بيوم خلال الأنشطة العادية والمتجددة للإنسان الشعبي، ولذلك من الصعب رصده، لأنه يتميز بالحيلة والسرية وعدم التجانس، ففي بعض مظاهره يبدو مطبوعا أكثر بالتبعية للتدين الرسمي أو العالم، وعلى العكس في بعض مظاهره الأخرى يبدو أكثر استقلالية. وسبب ذلك أن هذا التدين يمثل جانبا من ثقافة المجموعات المهمين عليها، والتي لا تواجه المجموعة المهيمِنة أينما كانت وبصفة مستمرة، كما أن هذه الثقافة هي تجميع عناصر اختراقات أصيلة وأخرى مستوردة.(82) ويوضع هذا التدين بالمغرب غالبا خارج دائرة التدين العالم، وتتنوع أشكاله كالاعتقاد في "الجن" و"البركة" و"العين" و"تقديس الأولياء" و"السحر" وغيرها.(83)

### المطلب الثاني: التحول، التغير

يمثل هذان المصطلحان قطبا رحى هذه الدراسة، التي تسعى إلى إبراز الآليات التي تحكم سيرورة التدين الشعبي التاريخية والاجتماعية، باعتبار أن التدين هو تجربة إنسانية ذات صلة بالمقدس. لكن قبل ذلك ينبغي الكشف عن دلالات المصطلحين، وما يكتنفهما من تمايز واختلاف.

#### أ) الدلالة اللغوية

يدل لفظ تحول "عن الشيء: زال عنه إلى غيره (...) وتحول: تنقل من موضع إلى موضع (...) والحائل: كل شيء تحرك من مكانه."(84) أما لفظ "التغير" فقد جاء في لسان العرب: "تغير الشيء عن حاله: تحول، وغيره: حوله وبدله، كأنه جعله غير ما كان (...) وغير عليه الأمر: حوله وتغايرت الأشياء: اختلفت."(85) وهكذا نجد في اللغة العربية أن لفظ "تحول" يرتبط بالحيز المكاني، بينما لفظ "تغير" يدل على الحيز الزماني. في حين في اللغة الفرنسية مثلا كلا المصطلحين يعبر عنهما بـ (Le changement) الذي يدل على معاني التبديل والانتقال من وضع إلى آخر، وعلى عملية التحسين والنقل والقلب.(86)

#### ب) الدلالة الاصطلاحية

81 - حسن الشقرماني، **السحر بين علم النفس والباراسيكولوجيا والقرآن**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2007، ص. 33.

82 - دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة: منير السعيداني، مراجعة: الطاهر لبيب، المنظمة العربية للترجمة، ط. 1، بيروت، مارس 2007، صص. 123-127.

83 - **الدين والمجتمع**، مرجع سابق، ص. 18.

84 - **لسان العرب**، مصدر سابق، مادة "حول"، مجلد 2، ج 10، صص. 1056-1057.

85 - المصدر نفسه، مادة "غير"، مجلد 5، ج 36، ص. 3325.

86 - *Dictionnaire actuel de la langue française, op. Cit.*, p. 192.

يعرف الجرجاني التغيير: "إحداث شيء لم يكن قبله"[87]، ولكن لتحديد أصول تشكل مفهوم التغير ينبغي العودة إلى الفلسفة اليونانية، لاسيما مع هرقليطس (Héraclites) الذي دافع عن مبدأ التغير في العالم. وإذا عرفنا أن المنطق الأرسطي هو منطق سيرورة دائمة، يكون ضروريا الانتقال إلى فلسفة هيجل (G. W. F. Hegel) التي بلورت مفهوم التغير من خلال "الجدل" المحرك للصيرورة المتحولة من العلاقات الصراعية بين الفكر والواقع. وهذه الفكرة وقع تطويرها من قبل الفكر الماركسي تحت مفهوم جديد "التطور". كما تناول علم الاقتصاد المفهوم من خلال طرح مسألة الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية، ومن قبل علم التاريخ، لاسيما مع فردناند بردويل (Fernand Braudel) الذي أكد على أهمية مفهوم "المدى الطويل" في فهم التحولات العميقة التي تلحق بالحضارات والأنساق الاجتماعية الكبرى.[88]

### ت) الدلالة السوسيولوجية

حدد القاموس السوسيولوجي مفهوم "التغير/ التحول" استنادا إلى تعارضه مع مفهوم "الثبات"، واعتبر أن عملية التغير لا ترتبط بالزمن فقط، بل أساسا بالكائن، فسوسيولوجيا التغيير تركز على العناصر التي تؤثر في عملية التحول من حالة إلى أخرى.[89] ويندرج المصطلحان ضمن حقل سيمونطيقي موسع، يتضمن مصطلحات أخرى، مثل: التطور، والنمو، والثورة، والتحديث، والتقدم... الخ. ويبين روشيه (Goy Rocher) الفرق بين مفهومي التطور الاجتماعي والتغير الاجتماعي فيقول: "التطور الاجتماعي هو مجموع التحولات الاجتماعية التي يعرفها مجتمع ما في فترة طويلة" أي يرتبط بما يسميه (الاتجاهات القرنية)، أما التغير الاجتماعي فيخص التحولات القابلة للملاحظة والفحص على مدى فترات زمنية قصيرة.[90] ويحصر روشيه خصائص التغير الاجتماعي في أربع:

- التغير الاجتماعي ظاهرة اجتماعية أولا وقبل كل شيء، أي أنه يخص الجماعة.
- يجب أن يكون التغيير تغييرا في البنية، أي يشمل التنظيم الاجتماعي في كليته أو بعض مكوناته.
- يفترض التغيير في البنية ضرورة تحديده في إطار زمني، ووصف مجموع التحولات وتتابعها.
- على التغيير في البنية أن يضمن استمراريته، فالتحولات لا يجب أن تكون عابرة.[91]

إذا ما اتفقنا على أن التغير/ التحول الاجتماعي تغير بنيوي يمس النسق الاجتماعي برمته، فإن عملياته ليست معطاة مباشرة، بل متخفية، كما أن أنماط هذا التغيير ودرجاته

---

87 - **كتاب التعريفات**، مصدر سابق، ص. 65.

88 - يقول بردويل: "إن العمل الضروري [أقول وأكررها بإلحاح] يجب أن ينبني على المدة الطويلة: هذا الطريق الأساسي بالنسبة لعلم التاريخ، إنه ليس الطريق الوحيد، لكنه يطرح على نفسه ولوحده كل المشكلات الكبرى للبنيات الاجتماعية الحاضرة والماضية". Fernand BRAUDEL; *Ecrit sur L'histoire*, Col. Champs. Ed. Flammarion, Paris 1969, p. 6.

89 - Raymond BOUDON, Philippe BESNARD et autres; *Dictionnaire de la Sociologie*, Librairie Larousse, Paris 1990, p. 32.

90 - Guy Rocher, *Le changement social*, éd : Seuil, Paris 1968, p. 17.

91 - *Ibid.*, p. 20.

متباينة بين المجتمعات حسب فعالية قوى التغيير، كما أنه بمقابل التغيير فالمجتمع يتضمن الاستمرارية التي هي شكل آخر للمحافظة ولإنتاج وإعادة إنتاج نفس العلاقات الاجتماعية والأنساق القيمية، فالاستمرارية تحظى بتعزيز قوى الرقابة الاجتماعية عن طريق التربية. وما نسعى إليه هو الكشف عن التحولات التي مست حقل التدين الشعبي بمجتمع الدراسة بناءا على أن التغيير قد مس بنية النسق الاجتماعي، ثم إبراز عناصر الاستمرارية التي يحتمي وراءها المجتمع للحفاظ على استقراره وتوازنه في إطار جدلية التقليد والحداثة.

**المطلب الثالث: التصوف؛ المفهوم، المرجعيات والمكونات**

يعتبر التصوف المنبع الذي تبلورت في إطاره "الأوليائية والصلحاوية" بالمجتمعات الإسلامية، وإن كان التصوف توجها إنسانيا عالميا مرتبطا بكثير من الحضارات والديانات والثقافات الانسانية، فإنه قد بلغ في المجتمع الإسلامي شأنا مهما، وبخاصة في المغرب، وكانت منطقة الريفين الشرقي والأوسط من المناطق المغربية السباقة إلى احتضان حركة التصوف في شكلها العالِم قبل أن تتخذ صبغة شعبية. ونسعى في هذا المبحث إلى إبراز المشكلات التي يطرحها هذا النمط الديني من حيث المفهوم والمرجعيات، ثم تحديد مكوناته الأساسية، وتجلياته في التدين الشعبي.

**1. مفهوم التصوف ومرجعياته**

**أ) التصوف: التسمية والتعريف**

أثار اسم التصوف مشكلة تطرق إلى البحث فيها مؤلفون قدماء ومحدثون، مسلمون وغيرهم. وإذا رجعنا إلى الدلالة اللغوية، فإننا نجد، عند ابن منظور مثلا، أن "الصوف للضأن وما أشبهه... والصوفة: كل من ولي شيئا من عمل البيت وهم الصوفان. الجوهري: وصوفة أبو حي من مضر وهو الغوث بن مر بن أد بن طانجة بن إلياس بن مضر، كانوا يخدمون الكعبة ويجيزون الحاج، أي يفيضون بهم (...) وصاف عني شره يصوف صوفا: عدل."[92] ونسب الطوسي الاسم إلى لبسة الصوف فقال: "نسبتهم إلى ظاهر اللبسة، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء."[93] لكن القشيري يطعن في هذا الرأي وغيره، إذ يقول: "وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب، فأما قول من قال: إنه من الصوف (...) فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف. ومن قال إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله صلى الله وسلم، فالنسبة إلى الصوفي لا تجيء على نحو الصوفي. ومن قال: إنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة. وقول من قال: إنه مشتق من الصف (...) ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة."[94] لكن لحسم المشكلة رجح لوي ماسينيون (L. Massignon) أن: "التصوف مصدر الفعل الخماسي المصوغ من "صوف" للدلالة على

---

[92] - **لسان العرب**، مصدر سابق، مادة "صوف"، مجلد 4، ج 28، صص. 2027-2028.

[93] - أبو نصر السراج الطوسي، **اللمع**، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد 1960م/1380هـ، ص. 40.

[94] - أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق: عبد الحليم محمود، محمد الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة 1989، ص. 464.

لبس الصوف، ومن ثم كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفيا."[95] ويرى كل من ديبون (Depont) وكوبولاني (Coppolani) أنه منذ القرن 2 هـ عوض مصطلح "صوفي" مصطلح "الفقير"[****] الذي كان سائدا منذ العهد النبوي.[96] وفيما يخص تاريخ هذه التسمية يرى البعض أنها محدثة بعد عهد الصحابة والتابعين، انفرد بها خواص أهل السنة المقبلون على العبادة، ولم ينتشر إلا في القرن الثاني الهجري وما بعده.[97]

وقد تعددت تعاريف التصوف لدى شيوخه: "قال الجنيد: أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة. وقال القناد: نشر مقام واتصال بدوام."[98] "وقال رويم: التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار إلى الله، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار، وقال معروف الكرخي: التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق."[99] وخلاصة القول إن تعدد التعاريف كان لتعذر الإحاطة بحقيقة التصوف، يقول زروق: "وقد حد التصوف ورسم وفسر بوجوه تبلغ الألفين. مرجعها كله صدق التوجه إلى الله تعالى."[100] ويعتبره ابن خلدون "من العلوم الشرعية الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة، وكبارها من الصحابة والتابعين، (...) وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، (...) فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده (...) اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة."[101]

### ب) التصوف بين المصادر الإسلامية والمرجعيات الخارجية

إذا كان اسم التصوف طارئا على الإسلام حادثا في الملة، فهل هو وليد عناصر أجنبية مختلفة، أم إنه من صميم الإسلام نفسه؟

اعتبرت آنا ماري شيمل (Anne – Marie Chemille) التصوف "أكبر تيار روحي يسري في الأديان كلها."[102] فالتصوف لا يختص بالإسلام وحده فهو، كما يقول عيد الدرويش: "وهذا المصطلح كان يعتبر قاسما مشتركا في كثير من الأحيان بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة وفي عصور مختلفة."[103] وفي هذا الصدد يقول ماسينيون: "أما دراسة مصادر التصوف فإن الشقة بيننا وبين استكمالها ما زالت بعيدة، وقد حار علماء الإسلاميات الأُوَل (...) فذهبوا إلى أن التصوف مذهب دخيل في الإسلام، مأخوذ إما من رهبانية الشام

---

95 - لوي ماسينيون، **التصوف**، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، ط. 1، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت 1984، ص. 25.

**** - قال ابن عجيبة: "هو المتوجه إلى الحق على بساط الصدق... فالصوفي أبلغ من الفقير". انظر أحمد، بن عجيبة الحسني، **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**، مراجعة وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمود، منشورات عالم الفكر، القاهرة، د.ت، ص. 7.

96 - Octave DEPONT & Xavier COPPOLANI; *Les confréries religieuses Musulmanes*, Imprimeur Libraire-éditeur, Alger 1897, p. 77.

97 - مصطفى عبد الرزاق، **التصوف**، مرجع سابق، صص. 52-54.

98 - **اللمع**، مصدر سابق، ص. 45.

99 - **الرسالة القشيرية**، مصدر سابق، ص. 466.

100 - أحمد زروق، **قواعد التصوف**، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية،ط. 1، بيروت 2003، ص. 21.

101 - عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، ط. 1، القاهرة 2004، صص. 576-577.

102 - آنا ماري شيمل، **الأبعاد الروحية في الإسلام وتاريخ التصوف**، تحقيق: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، ط. 1، كولونيا (ألمانيا) – بغداد 2006، ص. 7.

103 - عيد الدرويش، **فلسفة التصوف في الأديان**، ط. 1، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية 2006، ص. 20.

وإما من أفلاطونية اليونان الجديدة، وإما من زرادشية الفرس، وإما من فيدا الهنود"[104]، وأرجع بعض الباحثين المسلمين أصول التصوف إلى طقوس وثنية، حيث يعرف التصوف بأنه "نظام تعبدي أسطوري يقوم على احتفالات وطقوس جاهلية (سامية) متعلقة بالتضحية."[105]

في مقابل هذه الآراء وجد تيار من الباحثين المسلمين، وحتى بين المستشرقين، يرى أن أصول التصوف إسلامية، وقد بين نيكولسون (Nicholson) أن الحكم بأن التصوف دخيل على الإسلام أمر غير مقبول.[106] ويرى محمد بن الطيب أن "الإسلام الصوفي يتأسس على قاعدة زهدية لا بد منها للارتقاء إلى الصبغ الصوفية، (...) [و] أن الأسباب قد تهيأت من داخل الإسلام لتساعد فئة من المسلمين على أن يصبغوا إسلامهم بلون زهدي ظاهر."[107] ويعتبر أن القرآن "هو المعين الذي استقى منه المتصوفة مكونات تجاربهم"[108]، فإذا انتقلنا إلى المصدر الثاني "وجدنا المتصوفة يؤسسون إسلامهم الصوفي على التأسي بأخلاق النبي ويقتدون بسلوكه ويتخذونه مثلهم الأعلى ويجعلون من ذلك شرطا من شروط الانتماء إلى مذهب التصوف." [109]

ويرى ابن الطيب أيضا أن العامل الديني كان له دور كبير في نشأة التصوف، فإضافة إلى القرآن والسنة، "فإن التيار التعبدي الزهدي الذي ظهر عند بعض الصحابة واستمر بعدهم، كان النواة الأولى لتجارب صوفية عملت على تعميق الشعور الديني وتوثيق المعتقد الإيماني."[110] كما يشير إلى دور عوامل سياسية واجتماعية وثقافية، تمثلت في ما "شهده الإسلام المبكر من فوضى سياسية وفتن وحروب داخلية وما رافقها من قلق روحي ومظالم اجتماعية وتفاوت فاحش بين الناس (...) كان له دور كبير في تنمية روح الورع والزهد عند بعض الصحابة والتابعين".[111] كما أن التصوف كان أيضا "رد فعل ضد اتجاه الفقهاء الذين التزموا حرفية النصوص ووقفوا عند ظواهرها (...) وضد المتكلمين الذين جردوا العقيدة الدينية وفق مناهج عقلية صارمة." [112]

## 2. مكونات الجسم الصوفي

---

104 - **التصوف**، مرجع سابق، صص. 47–48.

105 - علي زيغور، **العقلية الصوفية ونفسانية المتصوف**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط. 1، بيروت 1979، ص. 12.

106 - ماسينيون، **التصوف**، مرجع سابق، ص. 48.

107 - محمد بن الطيب، **إسلام المتصوفة**، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط. 1، بيروت 2007، ص. 13.

108 - المرجع نفسه، ص. 14.

109 - المرجع نفسه، ص. 15.

110 - المرجع نفسه، ص. 17.

111 - المكان نفسه.

112 - المرجع نفسه، ص. 19.

شكل التصوف التيار الديني المهيمن على تدين المغاربة لفترات طويلة، وذلك على الرغم من مختلف المشكلات التي يطرحها من حيث المفهوم والمرجعيات. ويتميز الجسم الصوفي المغربي بتنوع مكوناته وتعددها، ويمكن تفكيك هذا الجسم إلى ثلاثة مكونات أساسية، هي: الرباط، والزاوية والطريقة (الطرقية)، والأولياء والصلحاء. ولتحديد موقع كل مكون من هذه المكونات داخل الجسم الصوفي، ينبغي إبراز دلالاته وتاريخه وخصائصه.

### 2.1. الربـاط

#### أ) الدلالة اللغوية

يقول ابن منظور: "والرباط والمرابطة: ملازمة ثغر العدو، وأصله أن يربط كل واحد من الفريقين خيله، ثم صار لزوم الثغر رباطا، وربما سميت الخيل نفسها رباطا. والرباط: المواظبة على الأمر (...) فيكون الرباط مصدر رابطت أي لازمت (...) ويقال: ترابط الماء في مكان كذا وكذا إذا لم يبرحه ولم يخرج منه فهو ماء مترابط أي دائم لا ينزح (...) والرباط: الفؤاد كأن الجسم ربط به. ورجل رابط الجأش وربيط الجأش أي شديد القلب كأنه يربط نفسه عن الفرار يكفها بجرأته وشجاعته".[113]

#### ب) الدلالة الاصطلاحية

"يطلق الرباط في اصطلاح الفقهاء والصوفية على شيئين؛ أولهما البقعة التي يجتمع فيها المجاهدون لحراسة البلاد ورد هجوم العدو عنها. والثاني عبارة عن المكان الذي يلتقي فيه صالحوا المؤمنين لعبادة الله وذكره والتفقه في أمور الدين."[114] ولعل أول رباط بهذا الشكل عرفه المغرب كان رباط شاكر المعروف اليوم بـ"سيدي شيكر" على ضفة وادي النفيس بحوز مراكش، وهو مدفن المجاهد العربي شاكر من أصحاب عقبة بن نافع. وقد بنى هذا الرباط يعلى بن مصلين أحد رجال رجراجة السبعة الذين يقال إنهم وفدوا على الرسول صلى الله عليه وسلم بمكة وأسلموا على يديه ورجعوا إلى المغرب دعاة إلى الإسلام.[115]

وكان هناك نوعان من الرباطات؛ رباط يشمل مدينة بأكملها، كرباط تيط، ورباط زرهون، ثم رباط عبارة عن محلة يرابط فيها المجاهدون، وقد كان بالضفة اليسرى لمصب وادي أبي رقراق محلة يرابط فيها مائة ألف مجاهد لمقاومة "النحلة" البورغواطية.[116] ومنها الرابطة التي ابتناها عبد الله بن ياسين في جزيرة على الساحل، وضمت ألفا من أشراف صنهاجة كانوا نواة تأسيس الدولة المرابطية.[117] ويختزل ضريف مهمات الرباط

---

113 - **لسان العرب**، مصدر سابق، مادة "ربط"، مجلد 3، ج 17، ص. 1561.

114 - محمد حجي، **الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**، ط. 2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1988م، ص. 21.

115 - المرجع نفسه، ص. 22.

116 - عبد العزيز بنعبد الله، **معلمة التصوف الإسلامي**، 3 أجزاء، ج1، **التصوف المغربي: خواص ومميزات**، دار نشر المعرفة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 2001، صص. 90-91.

117 - المرجع نفسه، ص. 91.

في ثلاث وظائف: دفاعية، حيث يكون الرباط على حدود الدولة (ثغر)، وجهادية، يتمثل في نشر المذهب السني، وسياسية، حيث يعمل الرباط على تأسيس دولة (التجربة المرابطية والموحدية).[118]

## 2.2. الزاوية والطريقة (الطرقية)

### أ) الدلالة اللغوية

يحيل لفظ "الزاوية" في اللغة العربية على الاعتزال والاجتماع،" زوى الشيء يزويه زيا وزويا فانزوى نحاه فتنحى، وزواه قبضه. وزويت الشيء: جمعته وقبضته. (...) وزاوية البيت ركنه، والجمع الزوايا."[119]

أما "الطريقة" من حيث دلالتها اللغوية، "فالطريق: السبيل (...) والطريقة: السيرة. وطريقة الرجل: مذهبه (...) والطريقة: الحال (...) وطريقة القوم أماثلهم وخيارهم."[120]

### ب) الدلالة الاصطلاحية

أما اصطلاحا فالزاوية "عبارة عن مكان معد للعبادة وإيواء الواردين المحتاجين وإطعامهم. وتسمى في الشرق خانقاه، وهو لفظ أعجمي يجمع على خانقهات أو خانقاوات أو خوانق. وقيل في تعريف الزاوية المغربية: إنها مدرسة دينية ودار مجانية للضيافة، وهي بهذين الوصفين تشبه كثيرا الدير في العصور الوسطى."[121]

أما الطريقة فتجد مبررها في الفلسفة الصوفية التي تقسم العقيدة الإسلامية إلى ظاهر وباطن، أي إلى شريعة وحقيقة؛ فالشريعة هي "الباب الذي يدخل منه الجميع، والحقيقة هي التي لا يصل إليها إلا المصطفون الأخيار (...)، وكثيرا ما يشبهون الشريعة والحقيقة (...) بالدائرة ومركزها (...)، فالطريقة إذا هي الخط الذاهب من محيط الدائرة إلى المركز، وكل نقطة على محيط الدائرة هي مبدأ الخط، وهذه الخطوط هي طرق مختلفة (...)، فمهما اختلفت الطرق فالهدف واحد، لأنه لا وجود إلا لمركز واحد (...) وحقيقة واحدة."[122] وفي الاصطلاح تطلق على: "قاعدة السلوك، الطريق الخاص الذي يجب التزامه للوصول إلى الله عبر قطع المراحل الضرورية لذلك."[123] لكن هذا المفهوم قد خضع للتطور، فعند صوفية القرنين 2 و3 هـ كانت تعني: "مجموعة الآداب والأخلاق والعقائد التي يتمسك بها طائفة الصوفية"[124]، كما عنت أيضا: "منهج الإرشاد النفسي والخلقي الذي يربي به الشيخ مريده"، لكن انتهت منذ القرنين 6 و7 هـ إلى أن تصبح "عهدا بين شيخ ومريده على التوبة

---

118 - محمد ضريف، **مؤسسة الزوايا بالمغرب الإسلامي: مساهمة في التركيب**، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط. 1، الدار البيضاء، السنة الأولى، العدد 1، دجنبر 1986، ص. 28.

119 - **لسان العرب**، مصدر سابق، مادة "زوى"، مجلد 3، ج 21، صص. 1894-1895.

120 - **لسان العرب**، مصدر سابق، مادة "طرق"، مجلد 4، ج 29، ص. 2665.

121 - **الزاوية الدلائية**، مرجع سابق، صص. 23-24.

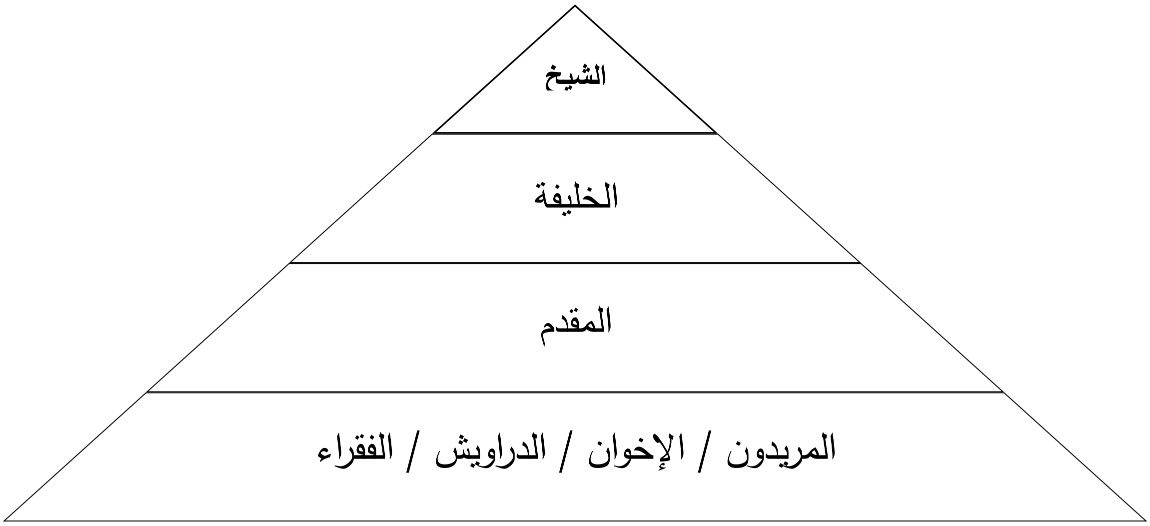
122 - عبد الحليم محمود، **المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي**، دار النصر للطباعة، القاهرة، د.ت، صص. 324-325.

123 - *Les confréries religieuses musulmanes, op. Cit.*, p. 89.

124 - عامر النجار، **الطرق الصوفية في مصر**، دار المعارف، ط. 5، القاهرة، د. ت.، ص. 19.

والاستقامة والدخول في طريق الله، وذكره دائما، والعمل بآداب وأصول الطريقة التي يتبعها المريد، مع القيام بأوراد وأحزاب شيخ الطريقة في المواعيد التي يحددها."[125]

تحول التصوف، مع ظهور الزوايا والطرق الصوفية، إلى مؤسسة دينية واجتماعية قائمة بذاتها، مبنية على أساس علاقة تعاقدية بين شيخ ومريد، مما أدى إلى خضوع التصوف لهيكلة هرمية منظمة على الشكل التالي:




تنبني العلاقة بين الشيخ والمريد على أساس التبعية المطلقة، ويقوم التعليم الصوفي لاكتساب البركة اللازمة للترقي الروحي على عدة وسائط، يمكن أن نحددها في نمطين:

- النمط التربوي القائم على أساس الانتساب الروحي إلى طريقة صوفية معينة متصلة بسند روحي "سلسلة"، ويتم الأخذ عن الشيخ إما عن طريق؛ أخذ العهد والبيعة، تلقين الذكر والورد أو الوظيفة، لبس الخرقة، إرخاء العذبة، البصق في الفم... الخ.
- النمط السلالي القائم على أساس الانتساب العرقي الشريف.

### ت) تاريخ نشأة الزوايا والطرقية بالمغرب

لم يعرف المغرب الزوايا إلا بعد القرن 5 هـ، وسميت في بادئ الأمر "دار الكرامة" كالتي بناها يعقوب المنصور الموحدي في مراكش، ثم أطلق عليها اسم "دار الضيوف"، وأشهرها زاوية النساك التي بناها أبو عنان المريني بسلا في سنة 757هـ، وكانت مخصصة في البداية لإيواء الغرباء والوافدين من الخارج، ثم أصبحت مع الأيام المكان المفضل لرجال التصوف الذين كانوا ينقطعون للعبادة.[126] ومن أقدم الزوايا التي حملت هذا الاسم في المغرب زوايا الشيخ أبي محمد صالح الماجري (ت. 631/ 33 - 1234) في آسفي، وقد تعددت زواياه حتى بلغت 46 زاوية، وانتشرت في ما بين المغرب ومصر على طريق ركب الحجاج، وتكاثرت في العهد المريني ونمت حولها مدارس استقر فيها

---

125 - المرجع نفسه، ص. 20.

126 - إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، 3 أجزاء، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء 2000م/ 1420هـ، ج 2، صص. 86 -87.

بعض طلبة العلم.[127] وتطور أمر الزوايا بالمغرب خلال القرن 10هـ/ 16م في ظل الاحتلال الأيبيري للثغور المغربية، فبدأت الزوايا تتدخل في شؤون البلاد وتدعو إلى الجهاد ومقاومة الأجنبي، وأضحت لها أدوار سياسية واجتماعية وجهادية وتعليمية.

في حين بدأت المعالم الأولى "للطرق" المغربية تتشكل في العصر الموحدي ليكتمل هذا التشكل مع أبي عبد الله محمد بن سليمان الجزولي (اغتيل في ق 9/ 15) الذي كان أول من أسس طريقة نتيجة التحولات التي طرأت على بنية المجتمع المغربي ابتداء من القرن 8هـ/ 14م. ويرى ضريف[128] أن الطريقة تتسم بثلاث مميزات: المناداة بتطبيق الشرع، والرغبة في تجاوز النظام القبلي (توحيد المجتمع)، ثم الارتباط بالحاضرة (المدينة) غالبا. ويمكن القول إن الطريقة ابتداء من ق 15م إلى 1912 أضحت هي المؤهلة لتزويد البلاد بنظام حكم قائم على تنفيذ الشرع ومناهضة العرف، وتظل هي "الوصية" على حماية هذا الشرع في حالة خرقه من قبل الحاكم، وربما تطمح لتعويض هذا الأخير إذا ما أدركت أنه غير قادر على القيام بواجباته الدينية / السياسية.

### 2.3. الولي، الصالح والمرابط (أمرابض)

تبقى الهياكل السابقة التي أشرنا إليها جسما بلا روح، بدون أهم عنصر في الجسم الصوفي ألا وهم الأولياء والصلحاء والمرابطين (ئيمرابضن بالتعبير المحلي في الريف). ويجب التمييز بين الولي (Le saint) والصالح (Le Marabout)، حسب ضريف[129] فما دلالة كل مصطلح منهما؟

#### أ) الولي والأوليائية

#### أولا: الدلالة اللغوية

يدل لفظ "الولي" في اللغة العربية على معان متعددة، فالولي "من أسماء الله الحسنى، والولي هو الناصر، وقيل: المتولي لأمور العالم والخلائق القائم بها (...) والولاية: النصرة (...) والولي: ولي اليتيم الذي يلي أمره ويقوم بكفالته (...) فلان أولى بهذا الأمر من فلان، أي أحق به (...) والولي: الصديق والنصير (...) والموالاة ضد المعاداة (...) والولاء: المالك والعبد (...) والولي: القرب والدنو...وتوالى الشيء: تتابع (...) وتوليت فلانا أي اتبعته ورضيت به."[130]

#### ثانيا: الدلالة الاصطلاحية

أما في اصطلاح الصوفية، فيقول القشيري إن "الولي: له معنيان؛ أحدهما فعيل بمعنى مفعول، وهو من يتولى الله سبحانه أمره (...) والثاني: فعيل مبالغة من فاعل: وهو الذي

---

127 - **الزاوية الدلائية**، مرجع سابق، ص. 24.
128 - **مؤسسة الزوايا بالمغرب الإسلامي**، مرجع سابق، صص. 30-31.
129 - المصدر نفسه، ص. 29.
130 - **لسان العرب**، مادة "ولي"، مجلد 6، ج 54، مصدر سابق، صص. 4920-4925.

يتولى عبادة الله وطاعته (...) وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي وليا."[131] ويرى الحكيم الترمذي أن الموحدين كلهم أولياء الله وأحبابه، وأنه وليهم ومحبهم ومحبوبهم[132]، بدليل الآية الكريمة: (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) [يونس/ 63]. ويقسم الحكيم الترمذي الولاية إلى نوعين: "الولاية العامة التي يشترك فيها جميع المسلمين، وهي ولاية التوحيد، وحقها أداء الفرائض، والتزام الحدود، وكف الجوارح عن محارم الله، وبهذا يخرج الموحدون من حدود الظلم. والولاية الخاصة التي لا يشترك الجميع في الوصول إليها، بل يتمتع من عمل بها ووجه إرادته إليها، وفاز بتوفيق الله فيها، وهي تخرج الموحد من الخيانة فيكون من أمناء الله تعالى."[133]

ويمكن اعتبار الأولياء نخبة المتصوفة، وهذا ما جعل درمنغن (Dermenghem) يلقبهم بـ"الأولياء الجديون" (Les saints sérieux)، الذين يشكلون موضوع كتب المناقب في مقابل الأولياء الشعبيين.[134] ويرى ضريف أن الولي يبدو كشخص يرفض "السياسي" ليتفرغ فقط "للمقدس"، ونشاطه يمتد ليشمل حتى الحاضرة.[135] وفي الاعتقاد الصوفي فإن الأولياء يشكلون "حكومة مقدسة" يطلقون عليها عدة تسميات: "الحكومة الباطنية"، و"ديوان الصديقين"، و"مجمع الأولياء"، ولها تنظيم هرمي متدرج شبيه بالحكومات الأرضية، ويتسلل هذا التنظيم "المقدس" على الشكل التالي:

- الغوث: هو الواسطة بين عالم الأمر وعالم الخلق[136]، الذي يصل منه المدد الروحي إلى دوائر الأولياء من نجيب ونقيب وأوتاد وأبدال، وهو روح الكون الذي عليه مداره، وأما تسميته بالغوث فمن حيث إغاثته العوالم بمادته ورتبته الخاصة، وله علامة يعرف بها، وله الإمامة والإرث والخلافة الباطنية.[137]

- القطب: القائم بحق الكون والمكون وهو واحد، وقد يطلق على من تحقق بمقام وعلى هذا يتعدد في الزمان أقطاب في الأحوال والمقامات والعلوم.[138]

- الإمامان "النائبان": هما مساعدا الغوث ونائباه في أمور الحكومة الباطنية، ولهما وجود فعلي في الدنيا، ويصح أن لا يعلم بهما أحد، ويحفظ الله بهما عالم الغيب والشهادة.[139]

- الأوتاد: هم وزراء الغوث ومساعدوه في أمور الحكومة الباطنية، ويحفظ الله لهم الجهات الأربعة، وهم قد بلغوا وثبتت أقدامهم وأركانهم.[140]

- الأبدال أو البدلاء: هم الطبقة الخامسة من الأولياء، الذين استبدلوا المساوئ بالمحاسن، واستبدلوا من صفاتهم صفات محبوبهم[141]، وهم أهل الغيب لا يعرفهم عامة

---

131 - **الرسالة القشيرية**، مصدر سابق، ص. 463.

132 - الحكيم الترمذي، **آداب المريدين وبيان الكسب**، تحقيق وتعليق وتقديم: عبد الفتاح بركة، مطبعة السعادة، القاهرة، ص. 11.

133 - المصدر نفسه، ص. 13.

134 - Émile DERMENGHEM; *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Gallimard, Paris 1954, p. 11.

135- **مؤسسة الزوايا بالغرب الإسلامي**، مرجع سابق، ص. 29.

136 - حسن الشرقاوي، **معجم ألفاظ الصوفية**، مؤسسة مختار للطباعة والنشر، ط. 1، القاهرة 1987، ص. 235.

137 - أحمد بن عجيبة الحسني، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، د.ت، ص. 80.

138 - المكان نفسه.

139 - **معجم ألفاظ الصوفية**، مرجع سابق، ص. 55.

140 - المرجع نفسه، ص. 63.

141 - **معراج التشوف**، مصدر سابق، ص. 79.

الناس، ويشاركون بما لهم من اقتدار له أثره في حفظ نظام الكون، إذ بتوسلهم وشفاعتهم يستنزل المطر ويجلب النصر على العدو وتتقى النكبات العامة.[142]

- النجباء: السابقون إلى الله لنجابتهم وهو أهل الجد والقريحة من المريدين.[143]
- النقباء: الذين نقبوا الكون وخرجوا إلى فضاء شهود المكوِن.[144]
- العباد والزهاد والعارفون: هذه ألفاظ متقاربة يجمعها معنى التصوف في الجملة الذي هو التوجه إلى الله تعالى، إلا من غلب عليه العمل كان عابدا، ومن غلب عليه الترك كان زاهدا، ومن وصل إلى شهود الحق ورسخ فيه كان عارفا.[145]
- الصوفي: هو العامل في تصفية وقته مما سوى الله.[146]
- المقرب: المحقق بالفناء والبقاء. فحقيقة الفناء محو الرسوم والأشكال بشهود الكبير المتعال، والبقاء هو الرجوع لشهود الأثر بعد الغيبة عنه.[147]
- الملامتي: الذي لا يظهر خيرا ولا يضمر شرا، أي هو الذي يخفي ولايته، ويظهر من الأحوال ما ينفر الناس عنه.[148]
- المجاذيب: قوم هداهم الله إلى معرفته من غير سلوك طريق، سواء رجعوا للسلوك أم لا.[149]
- الفقير: الذي افتقر مما سوى الله، ورفض كل ما يشغله عن الله.[150]
- المريد: الذي تعلقت إرادته بمعرفة الحق، ودخل تحت تربية المشايخ.[151]

شبه درمنغهام (Dermenghem) هذه الحكومة بمجمع الآلهة في جبال الأوليمب التي ذكرها هوميروس[152]، وبصورة عامة فالأولياء تدل على المقربين من الله، فالولي هو الخليل والصديق والعارف في التعبير القرآني، ولا تشترط الكرامات لإثبات مصداقية سلوكهم الصوفي ذي المنحى المعرفي الديني، وقد عرفوا في المراحل الأولى لنشأة التصوف لما كان تيارا نخبويا في المجتمع قبل أن يتجسد في تيار شعبي واسع، لكن في المغرب تتداخل دلالة لفظ "الولي" مع غيره من الألفاظ، مثل: "الصالح" أو "المرابط"، لذا يجب التمييز بين هذه المصطلحات أثناء تناول التجربة الصوفية بالدراسة.

142 - **معجم ألفاظ الصوفية**، مرجع سابق، صص. 22-23-25.
143 - **معراج التشوف**، مصدر سابق، ص. 80.
144 - المكان نفسه.
145 - المصدر نفسه، ص. 79.
146 - المكان نفسه.
147 - المصدر نفسه، ص. 78.
148 - المكان نفسه.
149 - **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**، مصدر سابق، ص. 5.
150 - **معراج التشوف**، م. س.، ص. 78.
151 - المكان نفسه.
152 - *Le culte des saints dans l'islam Maghrébin*, *op. Cit.*, p. 22.

## ب) الصالح والصلحاوية، المرابط والمرابطية

### أولا: الدلالة اللغوية

يدل لفظ "الصلاح" في اللغة العربية على ضد الفساد؛ "والإصلاح: نقيض الإفساد (...) وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه. وأصلح الدابة: أحسن إليها فصلحت."[153] ولقد سبق أن بينا أن معنى الرباط والمرابطة يدلان على الملازمة، أي ملازمة ثغر العدو للجهاد، ودلا أيضا على الانقطاع في مكان مخصوص للعبادة والتعلم وتزكية النفس.

### ثانيا: الدلالة الاصطلاحية

يرى دوتي (E. Doutté) أن لفظ (Marabout) جاء من لفظة "مربوط"، التي تعني: معلق، وهذا الاشتقاق يمكننا من الموازاة بين الكلمة العربية والكلمة الفرنسية (Religieux) التي جاءت من اللفظ اللاتيني (Religare)، وتدل على معنى "مربوط" أي معلق، لكن العرب لا ينطقونه مربوط ولكن مرابط.[154] ويذهب إلى أن لفظ "المرابط" له علاقة تركيبية مباشرة مع كلمة "رابطة" التي تحمل نفس معنى كلمة رباط.[155]

أما "الصالحين" فتعني في اصطلاح الصوفية "من صلحت أعمالهم الظاهرة واستقامت أحوالهم الباطنية."[156] ويرى الزاهي أن فكرة بروز الصالح "رهينة بوضعية الفساد بلغة الصلحاء أو بوضعية الأزمة باصطلاح معاصر."[157] ويبدو هذا الطرح منسجم مع ما ذهب إليه ضريف من أن "الصالح" يحاول أن يزاوج بين السياسي والديني، ونشاطه يقتصر على البادية، ومن ثم فإن حركة الصلحاء مرتبطة أساسا بالقبيلة تحافظ على عاداتها وتقاليدها.[158] واعتبر الزاهي أن الإصلاح هو العمق المؤسس لحركية الصلحاء، واتخذ هذا الإصلاح عندهم بعدا دينيا تمثل في منح الدين موقعا أساسيا في بنية المجتمع السياسي.[159]

يمكن أن نعتبر الصلحاء أولياء شعبيين، ذوي صبغة فلكورية (Les saints de peuple)، تأثيرهم محلي وهيئتهم بسيطة، وهم أصحاب كرامات، مدفونين في أضرحة ذات قبب.[160] وفي نظر دوتي أن الصالح له نفوذ شديد من خلال السلطة التي يحظى بها أي سلطة البركة الإلهية، ولكن تأثيره محلي في حدود قريته، ومن يتعدى تأثيره إلى كامل القبيلة أو عدة قبائل فيظل هذا التأثير محدودا.[161] ويسمى الصلحاء أو "الصالحين" في منطقة الريف "ئيمرابضن" مفردها "أمرابض" أو "أمريبض"، لكن هذه الكلمة تستخدم أيضا للدلالة على

---

153 - **لسان العرب**، م. س، مادة "صلح"، مجلد 4، ج 28، ص. 2470.

154 - Edmond DOUTTÉ; *Notes sur l'islam Maghrébin : marabouts*, Ernest Leroux, éditeur, Paris 1900, pp. 27-28.

155 - لقد سبق أن وضحنا سابقا معنى كلمة رباط ورابطة، انظر المرجع سالف الذكر، صص. 26.

156 - **معراج التشوف**، م. س.، ص. 79.

157 - نور الدين الزاهي، **بركة السلطان**، منشورات دفاتر وجهة نظر (12)، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط 2007، ص. 7.

158 - **مؤسسة الزوايا بالغرب الإسلامي**، م. س.، ص. 29، لكن نختلف مع ضريف فيما ذهب إليه من أن الصلحاوية مرتبطة بالمغرب الخلدوني، ونرى أنها تعبير عن رد فعل ديني للقبيلة ضد المخزن المركزي الذي يحاول إخراجها خارج دائرة الإسلام الشرعي، لكون الصلحاوية هي الواسطة التي تربط القبيلة بالإسلام، وقد تجسدت هذه الحركة في الزوايا والطرق الصوفية.

159 - **بركة السلطان**، م. س.، صص. 10-11.

160 - *Le culte des saints dans l'islam Maghrébin*, *Op. Cit.*, p. 11.

161 - *Notes sur l'islam Maghrébin*, *Op. Cit.*, pp. 18-19.

الشرفاء، أي المنحدرين من سلالة النبي عليه السلام عن طريق ابنته فاطمة الزهراء، هذا على الرغم من إدراك السكان المحليين لما بين مفهومي الصلحاء والشرفاء من اختلاف، لكن جميع الصلحاء يرغبون عموما في أن يكونوا شرفاء، لذلك تمت عمليات انتحال كثيرة للنسب الشريف، كما تؤكد ذلك العديد من المصادر.

خلاصة القول، أن الدين إذا كان يجسد الأنموذج المعياري الذي يستمد منه المؤمنون تصوراتهم وشعائرهم، فإن التدين كنمط للممارسة التاريخية والاجتماعية لتلك التصورات والشعائر، يجعل الإنسان يضع الأشياء بين دائرتين: دائرة المقدس، ودائرة غير المقدس.

إن المقدس، على الرغم من طابعه المتعالي والمهيب، فإن الإنسان يحاول الإمساك به من خلال ممارسة مجموعة من الطقوس، وإذا كان المقدس الإسلامي متميزا بحركيته وتراتبيته والتصاقه بالإلهي وحضوره في الذوات والزمان والمكان، فإنه لا يستحضر بنفس الشكل عند جميع فئات المجتمع الإسلامي، وهذا ما جعلنا نصنف هذا المقدس إلى مقدس مجرد مرتبط بالتدين الرسمي والعالِم، ومقدس مجسد مرتبط أساسا بالتدين الشعبي.

يمثل التصوف التيار الذي احتضن أحد ظواهر التدين الشعبي ألا وهو الأوليائية والصلحاوية، بعد تحوله من نطاق نخبوي إلى نطاق شعبوي. ويتسم الحقل الصوفي المغربي بغنى مكوناته من رباطات وزوايا وطرق، لكن الروح الذي يسري فيها يتجسد في الأولياء والصلحاء والمرابطين، ورغم ما قد يوجد من تمايزات بين هذه المصطلحات الصوفية، فإنه في منطقتي الريف الأوسط والشرقي يعبر عنها بمصطلح جامع محلي هو "ئيمرابضن"، وهذا يجعلنا نتبين أن تجربة التدين الشعبي في المنطقة من خلال هذا الأنموذج متميزة، لذا تقتضي منا الدراسة ضرورة تحديد مجال هذه الدراسة وخصائصه.

# المبحث الثاني

# تحديد مجال الدراسة

# الريفان الشرقي والأوسط

يسعى هذا المبحث إلى إبراز التطور التاريخي لدلالة هذا المجال جغرافيا وإداريا، ثم تحديد مكوناته الإثنية واللسنية، وبيان خصائصه الطبيعية والبشرية. والتي ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر بتفاعل مع عوامل أخرى في بلورة ثقافة هذا المجتمع، خاصة ما تعلق منها بتوجيه الأفكار والممارسات الدينية نحو الاستجابة لمتطلبات وحاجيات الناس المادية والروحية، دون أن تكون لها تأثيرات حتمية في هذا المجال.

## المطلب الأول: التطور التاريخي للمدلول الجغرافي والإداري لمنطقة الريفين الأوسط والشرقي

إن دراسة التدين الشعبي في الريفين الأوسط والشرقي، تقتضي منا تحديد حدود وامتداد هذا المجال، ولكن المشكلة أن هذا المجال خضع لتطورات متلاحقة عبر التاريخ في مدلوله الجغرافي والإداري. علما أن الظاهرة التي ندرسها تحمل في طياتها أبعادا تاريخية مرتبطة بتاريخ هذا المجال، لذا سنقوم في هذا المبحث بتتبع التطور التاريخي للمدلول الجغرافي والإداري للمنطقة.

### 1. تاريخ تداول كلمة "الريف" ومجالها الجغرافي

إذا كانت أغلب الدراسات والأبحاث تتفق على أن لفظة "الريف"[162] تشير إلى منطقة جغرافية وتشكيلة بشرية توجد في شمال المغرب، فإن الاختلاف بينها يظل قائما حول حدود وامتداد هذه المنطقة. لكن مصطلح "بلاد الريف" لا وجود له في المصادر العربية الأولى

162 - تتعدد الرؤى حول أصل كلمة "الريف"، فالبعض يعتقد أنها اصطلاح عربي، وفي ذلك يقول البوعياشي: "أما وجه التسمية بالريف، فقد قيل إن العرب الذين نزلوا بهذه الجهة (نكور) سألوا زعيمهم: أين يستقرون؟ فقال لهم: ريفوا هنا – أي ارعوا غنمكم ريفا." (أحمد عبد السلام البوعياشي، **حرب الريف التحريرية ومراحل النضال**، جزآن، ط. 1، مطبعة دار أمل، طنجة 1974م/1394هـ، ج 1، ص. 110). وفي اللغة العربية تعني "الريف: الخصب والسعة في المآكل، والجمع أرياف فقط. والريف: ما قارب الماء من أرض العرب وغيرها. والجمع أرياف وريوف (...) والريف: أرض فيها زرع وخصب. ورافت الماشية أي رعت الريف". **لسان العرب**، م. س.، مادة "راف"، مجلد 3، ج 20، ص. 1794.
أما في بعض اللهجات الأمازيغية فكلمة (أريف) تعني: الحافة، والجرف، والساحل، والشاطئ، يقول القبايلي الأمازيغي في شمال الجزائر: "الحُو الرِيفْ الرِيفْ" بمعنى: اتبع سبيل الشاطئ، ويقولون: "لرْياف ن لبْحرْ"، بمعنى ضواحي البحر وجواره، والكلمة مرادفة لـ"ثْما" أو "تاما" وَ"تاسْكا" أو "تاسْيا" التي تحمل المعنى نفسه. محمد الشامي، نقلا عن اليماني قسوح، **جوانب من تاريخ بعض مدن ساحل الريف الأوسط**، بحث لنيل الإجازة في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، موسم 1997-1998، ص. 8. وقد يكون جذر الكلمة من ئسِينف، بمعنى: جنب، أي دفع وتنحى، ويونف، بمعنى: تجنب واجتنب، وئغيرف (ج ئيغرفن): أي الجنب، والجهة، والناحية. ( محمد شفيق، المعجم العربي الأمازيغي، 3 أجزاء، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، سلسلة معاجم، 1993، ج 1، ص. 234). ويذهب الباحث اليماني قسوح إلى احتمال أن يكون أصل الكلمة من اللاتينية (Ripa التي تعني المحيط والحافة والطرف)، ثم انتقلت إلى الأمازيغية ومنها إلى العربية. (مرجع سابق، ص. 8). لكن هذا الاحتمال بعيد، ففي اعتقادي أن أصل الكلمة، كما تنطق محليا: "ءا ريف" أمازيغي، ثم وقع تعريبه بعد ذلك إلى "الريف"، فلو كانت لاتينية لنقلتها بداية المصادر العربية التي نقلت ألفاظا لاتينية أخرى إلى العربية مثل: "بربر". وكذلك لا تدل هذه الكلمة "الريف" على المعاني المقصودة بها في اللغة العربية لافتقار المنطقة إلى سمات الخصوبة والوفرة الفلاحية التي تحملها في دلالتها العربية.

التي دونت أخبار المغرب الأقصى، سواء للدلالة على حيز جغرافي أم مجموعة بشرية متميزة. فالكلمة لم تستخدم للدلالة على جزء من شمال إفريقيا إلا ابتداء من العصر المريني (ق. 7هـ/13م).

ومع ذلك، فقد شهدت المنطقة حركة عمرانية نشيطة قبل العصر المريني، فأولى المدن الإسلامية التي شيدت بالمغرب الأقصى قبل فاس هناك مدينة "نكور"، إضافة إلى تجمعات قروية مثل تمسمان، وإحياء بعض المدن القديمة كمليلة. وقد تعددت دلالات لفظة "الريف" كما اختلفت الاصطلاحات الدالة على هذا المجال حسب الفترات الزمنية.

ورد ذكر لفظ "ريف" في القرن الثامن الميلادي على يد مؤلف مجهول، هو صاحب "أخبار مجموعة..."، كمفهوم جغرافي عام قصد منه الضفة والساحل.[163] وهذا يعني أنه لم تكن متداولا بعد في عرف المؤرخين ككلمة يراد بها إقليما تاريخيا من أقاليم المغرب، بل عرف باسم بلاد "نكور" في تلك الفترة التاريخية.

أورد ابن حوقل في القرن 5هـ/ 11م أن "نكور مدينة مقتصدة في وقتنا هذا، وكانت قديما أعظم مما هي وآثارها بينة، ولها مرسى ترسى فيه المراكب في بطن جزيرة تعرف بالمزمة."[164] وبين أبو عبيد البكري (ق. 5هـ/ 11م) حدودها كالآتي: "ينتهي من جانب الشرق إلى زواغة جراوة الحسن بن أبي العيش، ومسافة ذلك نحو خمسة أيام، ويجاورهم من ها هنا مطماطة وأهل كبدان ولمرنيسة الكدية البيضاء وغساسة أهل جبل هرك وقلوع جارة التي لبني ورتدى، وينتهي من جانب الغرب إلى قبيل من غمارة يعرفون ببني مروان وبني حميد."[165] وذكر البكري من مراسيها: ملوية، وهرك، وكرط، والدار، وتمسامان، والمزمة، وجعل من مدينة نكور أهم المراكز الحضرية الموجودة بين نهرين: "نكور ومخرجه من بلاد كزناية من جبل بني كوين، والثاني نهر غيس منبعثه من بلد بني ورياغل."[166] وقد ساد استعمال مصطلح "بلاد نكور" خلال فترة حكم الأسرة الصالحية في نطاق ممتد من واد نكور غربا إلى واد ملوية شرقا، لكنه سيختفي تدريجيا من المصنفات التاريخية مع تخريب مدينة نكور على يد المرابطين سنة 473هـ/ 1095م.[167]

ينبغي انتظار العصر المريني للعثور على مصطلح الريف بالشكل المتعارف عليه اليوم تقريبا، فقد ذكر عبد الحق البادسي (أوائل ق. 8هـ/ 14م) أن "حوز الريف ما بين مدينتي سبتة وتلمسان."[168] ويوضح محمد أوني أن الريف، بمفهومه التاريخي الخالص، لم يكن قد تبلور بعد عند البادسي، بل كان يريد به ذلك الفضاء الثقافي الحضاري الذي اتخذه إطارا لنصه المنقبي، وأما بخصوص الدوافع التي جعلت البادسي يمد حدود الريف إلى غاية مدينة

---

[163]- قال المؤرخ المجهول: "وفي سنة 136 هـ / 718م، اشتد الجوع فخرج أهل الأندلس إلى طنجة وأصيلا وريف البربر ممتارين ومرتحلين..." (**أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط. 1، دار الكتاب المصدري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1981، ص. 62).

[164]- أبو القاسم ابن حوقل، **صورة الأرض**، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت 1992، ص. 79.

[165]- أبو عبيد البكري، **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ت)، ص. 90.

[166]- المكان نفسه.

[167]- حسن الفكيكي، مادة (**بني صالح**)، معلمة المغرب، 23 مجلد، مجلد 5، مطابع سلا، رجب 1413هـ/ دجنبر 1992م، ص. 1539.

[168]- عبد الحق البادسي، **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، تحقيق: سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط 1982م/1402 هـ، ص. 50.

تلمسان، فلعل ذلك يعزى إلى أن هذه المدينة كانت تابعة للمغرب الأقصى أيام المرابطين والموحدين، وأنها ثاني عاصمة علمية – بعد فاس- لعلماء الريف.[169]

ويتحدث ابن خلدون في العصر نفسه عن أخبار بني صالح أمراء نكور مبينا حدودها كما ورد عند البكري، لكنه استعمل للدلالة على نفس المنطقة مصطلحا جديدا هو "الريف"[170]، وحددها في أنها "الجبال بساحل البحر الرومي من على يمين بسائط المغرب، من لدن غساسة فنكور فبادس فتيكياس فتيطاوين فسبتة فالقصر إلى طنجة، خمس مراحل أو أزيد."[171] وينفرد ابن أبي زرع بإيراد أخبار دقيقة عن بلاد الريف، بوصفها إقليما متميزا عن غيره من الأقاليم، ولاسيما بلاد غمارة، إذ يقول: "وفي ستين وأربعمائة فتح يوسف (بن تاشفين) جميع بلاد غمارة وجبالها من الريف إلى طنجة"[172]، "ثم دخلت سنة ثلاث وسبعين (وأربعمائة) وفيها فتح جرسيف ومدينة مليلية وجميع بلاد الريف، وفتح نكور وخربها فلم تعمر بعد ..."[173] ويذكر أيضا: "وفي سنة إحدى وستمائة بني يعيش، عامل الناصر (محمد بن يعقوب المنصور الموحدي) على الريف، سور مدينة بادس وسور المزمة وسور مليلية حياطة على ذلك من فجأة العدو."[174]

سجل الحسن الوزان (ق. 10هـ/ 16م) أن "إقليم الريف" هو أحد "أقاليم مملكة فاس، يبتدئ من تخوم مضيق أعمدة هرقل، ويمتد شرقا إلى نهر النكور، أي على مسافة مائة وأربعين ميلا."[175] وميز الوزان هذا الإقليم عن إقليم كرت الذي شكل ما كان يعرف سابقا ببلاد نكور وجعله "سادس إقليم في مملكة فاس، يبتدئ كرط غربا عند نهر ملولو (نكور) وينتهي شرقا لدى نهر ملوية (...) يبلغ طول هذا الإقليم نحو خمسين ميلا وعرضه نحو أربعين ميلا."[176] واستعمل مرمول كربخال، هو أيضا، هذا التحديد نفسه، إذ قال: "يبتدئ هذا الإقليم (الريف) من منطقة تطوان غربا، ويمتد نحو الشرق إلى نهر النكور على طول سهل تنيف مساحته عن خمسين فرسخا."[177]

وقد اختلف الدارسون المحدثون في تحديدهم لمنطقة الريف، فأوجست مولييراس (Auguste Moulières) جعل الريف "يمتد على شواطئ المتوسط، من إقليم وهران إلى القبيلة البحرية لغمارة، غير بعيد عن تطاوين".[178] وجعل البعض الحدود الجغرافية للريف منحصرة في "الجزء الشرقي من السفح المشرف شرقا على البحر المتوسط، من وادي

---

169- محمد أوني، **مفهوم الريف المغربي**، مجلة حوليات الريف، العدد الأول، السنة الأولى، 1998، ص. 17.

170- عبد الرحمن بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، 6 أجزاء، تحقيق: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض – السعودية (د.ت)، ج 6، ص. 1662.

171- المصدر نفسه، ص. 1661.

172- علي بن أبي زرع الفاسي، **الأنيس المطرب روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، صور للطباعة والوراقة، الرباط 1972، ص. 141.

173- المصدر نفسه، ص. 143.

174- المصدر نفسه، ص. 271.

175- حسن الوزان، **وصف إفريقيا**، جزآن، ترجمة: محمد حجي، محمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ط. 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988، ج 1، ص. 325.

176- المصدر نفسه، ص. 340.

177- مرمول كربخال، **إفريقيا**، 3 أجزاء، ترجمة: محمد حجي، محمد زنيبر، محمد الأخضر، أحمد التوفيق، أحمد بنجلون، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار نشر المعرفة للنشر والتوزيع، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1989، ج 2، ص. 229.

178- أوجست مولييراس، **المغرب المجهول**، جزآن، ج 1، **اكتشاف الريف**، ترجمة وتقديم: عز الدين الخطابي، منشورات تفرازن اء ريف، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2007، ص. 29.

ستاسا (مسطاسة) إلى شبه جزيرة رأس الترووفورش (رأس الشعب الثلاثة)"[179]، ورأى "أن إطلاق عبارة (الريف) على كل المنطقة الجبلية الواقعة شمالي المغرب شيء مستجد جدا."[180] ويعتبر البوعياشي الريف "حوضا منبسطا ما بين غمارة غربا وهضاب نهر ملوية شرقا، على ساحل البحر الأبيض المتوسط شمالا ومشرفا على عتبة تازة وسهل مسون جنوبا (أي النكور سابقا)."[181] بينما حصر جرمان عياش الريف في منطقة ضيقة، إذ يقول: "كما هو معروف، فإن الريف، من وجهة نظر الجغرافيين، على طول الواجهة المغربية المتوسطية الواقعة بين نهر ملوية ومضيق جبل طارق، إلا أن ريف الريفيين أصغر بكثير من ذلك، إذ يقع بكل رقعته في الشطر المجاور للجزائر من الواجهة."[182] في حين أن أهل الريف، لاسيما في الريف الأوسط، يطلقون عبارة الريف على القبائل المجاورة لأجدير ووادي النكور، أي إقليم الحسيمة حاليا، إذ يرون أن ما وراءه شرقا معروف بكرت أو قلعية وهو إقليم الناظور، وما دونه غربا فهو غمارة أو إقليم شفشاون.[183]

## 2. تطور المدلول الجيوعسكري والإداري لمنطقة الريف

أطلق الرومان قديما على الريف اسم "الأرض المجهولة"[184] (Tierra uncognito)، وهذه التسمية دلالة على ضعف النفوذ الروماني في المنطقة أو غيابه. وخلال الفترة الإسلامية لم يكن المجال الإداري للمنطقة متلازما مع مدلولها الجغرافي والبشري؛ فقد كانت في فترة الفتوحات الإسلامية في إطار النظام الإداري الموروث عن ما قبل الإسلام، تدخل ضمن بلاد طنجة وما والاها.[185] ومع وفاة صالح بن منصور في سنة 132هـ/ 749م أصبحت إمارة نكور أول إمارة غير مفارقة بالغرب الإسلامي، مقدمة بذلك أنموذجا فريدا للانتظام الإقليمي في الحضارة الإسلامية[186]، وقد حدد البكري – كما أوردنا سابقا - حدود بلاد نكور، وهو المصطلح الذي ظل متداولا حتى سنة 473 هـ. وبعدها دخلت المنطقة تحت حكم المرابطين، ثم الموحدين، بوصفها إقليما متميزا عن بلاد غمارة، يمتد، كما ورد عند ابن أبي زرع، من شرق غمارة غربا إلى أنجاد شرقا.

وفي أواخر عهد الموحدين وبدايات الزحف المريني تشكلت اتحادية "بطوية" ما بين تمسمان غربا وقلعية غربا، ثم توسعت خلال ق 12م في اتجاه الشرق حتى أحاطت بمليلية، ومنذ ق. 8هـ/ 14م في اتجاه غرب نهر نكور إلى حدود قبائل صنهاجة.[187]

---

179- جيرار موريه، **البيئة الجغرافية الريفية**، ضمن: **الخطابي وجمهورية الريف**، تعريب بإشراف: صالح بشير، ط. 1، دار ابن رشد للطباعة والنشر، (د.م)، 1980، ص. 15.

180- المكان نفسه.

181- **حرب الريف التحررية**، ج 1، مرجع سابق، ص. 107.

182- جرمان عياش، **المجتمع الريفي والسلطة المركزية المغربية (1850-1920)**، دراسات في تاريخ المغرب، ط. 1، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط 1986، ص. 189.

183- آمنة اللوه، **معلومات عن العائلة الخطابية**، مجلة الثقافة المغربية، ع 6، 1972، ص.37.

184- Duveyrier Henri, *La dernière partie inconnue du littoral de la méditerranée : Le Rif*; Leroux; Paris, 1988 نقلا عن: بغداد بن طالب، **الثورة الريفية في الشعر الأمازيغي الريفي**، بحث لنيل الإجازة في اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، موسم: 2005-2006م، ص. 2.

185- أحمد الطاهري، **إمارة بني صالح في بلاد نكور: الأصول التاريخية وبواكير النمو الحضاري والعمراني بالغرب الإسلامي**، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1998، ص. 17.

186- المرجع نفسه، صص. 42-43.

187- **مفهوم الريف المغربي**، مرجع سابق، صص. 19-21-22.

وفي العهد المريني قسمت البلاد الريفية إلى قسمين: الأول من حدود بادس غربا إلى سبتة في أقصى الشمال الغربي، والثاني من حوز بادس يشمل جميع البلاد الريفية الشرقية.[188] وخلال ق 16م في العهد الوطاسي قسمت البلاد الريفية إلى قسمين: إقليم الريف ما بين أعمدة هرقل ونهر نكور ومركزه بادس[189]، وإقليم كرط من نهر نكور غربا إلى نهر ملوية شرقا.[190] وفي ق 17م عاد "الريف" إلى حدوده السابقة أيام الاتحاد البطوئي ما بين واد كرط شرقا وإقليم الهبط غربا ودخلت فيه حتى غمارة.[191] وفي القرن 12هـ/ 18م استقرت حدود الريف كما رسمها ابن أبي زرع في القرن 8هـ/ 14م ما بين غمارة غربا وأنجاد شرقا، بينما اعتبر التقييد المخزني سنة 1890م قبائل الريف 21 قبيلة، أولها من جهة الغرب "متيوة"، وآخرها في الجناح الشرقي "كبدانة"، أما الجنوب فـ"گزناية" أهل ترگيست بني مزودي وبني عمارت[192]، وبذلك تميز الريف عن جبالة التي دخلت نطاقها غمارة.[193] وهذا هو التقسيم نفسه الذي حافظت عليه الحماية الإسبانية مميزة بين المنطقة الشرقية "الريف" وقيادتها في مليلية، والمنطقة الغربية "جبالة" وقيادتها سبتة[194]، لكن المتغير الوحيد هو انضمام غمارة إلى المجال المشكل لما عرف بـ"جمهورية الريف" في عهد الثورة الريفية التي تزعمها محمد بن عبد الكريم الخطابي، وبعد الاستقلال أصبح يغطي إقليمي الناظور والحسيمة مع استمراره كواقع جغرافي (سلسلة جبال الريف).

## المطلب الثاني: البنية الإثنية واللسنية لمنطقة الريفين الشرقي والأوسط

يصعب علينا بدقة تحديد الأصول الإثنية لساكنة الريف الحالية، والأصول اللسنية للهجة المتداولة في المنطقة "تاريفيت"، وقد تعددت وتضاربت الآراء الواردة في هذا الشأن، وعليه سنحاول فقط استجلاء الملامح الكبرى للخريطة الإثنية واللسنية لمنطقة الريفين الأوسط والشرقي.

### 1. التشكيلة الإثنية لسكان منطقة الريفين الشرقي والأوسط

يرى أنجلو غريلي (Angelo Garelli) أن ساكنة منطقة شمال المغرب تتكون "في معظمها من البربر الذين اختلطت بهم، وبنسبة قليلة، عناصر من أصل عربي ومن أصل أسود، وشكل بعض العبرانيين والأوربيين تكملة لها".[195] وبالنسبة للعنصر البربري (الأمازيغي)[196] تتعدد وجهات النظر بين المؤرخين القدامى والدارسين المحدثين حول

---

188- عبد الرحمان الطيبي، **الحدود الجغرافية والتاريخية لقبائل الريف الأوسط**، مجلة حوليات الريف، العدد الأول، مرجع سابق، ص. 48.

189- **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، صص. 324- 328-330.

190- المصدر نفسه، ص. 340.

191- **مفهوم الريف المغربي**، مرجع سابق، ص. 26.

192- المرجع نفسه، صص. 26-27-28.

193- المرجع نفسه، ص. 28.

194- أنجلو غريلي، **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، ترجمة: عبد العزيز شهبر، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل، الرباط 2009، ص. 22.

195- المرجع نفسه، ص. 27.

196- احتفظ السكان الأصليون بشمال إفريقيا بتسمية "إيمازيغن"، أما لفظة البربر فتعود إلى الكلمة اليونانية « Barbari » ثم أخذها العرب عن الروم.

أصوله وتاريخ وجوده بالمغرب، لكن الأبحاث الأركيولوجية التي أجريت مؤخرا في عدة مواقع بشمال المغرب، مثل إفري نعمار، وبني سيدال، وتافوغالت، كشفت أن استقرار الإنسان بهذه المنطقة قديم.[197] وعليه فقد ذهب البعض إلى اعتبار أن أصول المغاربيين وثيقة الصلة بالإنسان الذي استقر بهذه المنطقة منذ ما قبل التاريخ (حوالي 9.000 ق.م)[198]، وخلال الفترة التاريخية كانت قبيلتا "ماسايسيلي" (Masaisali) (أو "ماسايسولي" (Masaesyli)) و"بانيورايي" (Barriurae)، تستوطنان شمالي المغرب الأقصى بين المتوسط شمالا والمحيط غربا ونهر سبو جنوبا[199]، وهما اللتان شكلتا مملكة موريطانيا، كما اتصلت هذه المنطقة بالحضارات المتعاقبة على حوض البحر المتوسط من فينيقيين وإغريق وقرطاجيين ورومان ووندال وبيزنطيين وقوط.

أما في بدايات الفترة الإسلامية، ومن خلال البحث في الأصول الاجتماعية لسكان المنطقة، "تجلت أهمية نفزة الصنهاجية وصنهاجة البرنسية باعتبارهما التجمعين القبليين اللذين كانا لهما أبلغ الأثر في هيكلة المجال الجغرافي والعمراني (...) تضاف إليهما قبائل غمارة المصمودية المتاخمة للبلاد من ناحية الغرب وبطون مكناسة الزناتية المنتجعة على طول المناطق الجافة وشبه الجافة لمجرى حوض نهر ملوية. وثمة بقايا وفلول قبلية أخرى (...) نذكر منها مرنيسة (...) جراوة التي استقرت على إثر هزيمة الإمبراطورة المغربية داهيا أثناء حروب الفتح بالضفة اليمنى لمصب نهر ملوية؛ فضلا على زناتة وأهل تابريدا التي اندرجت ضمن الإخصاص من قبائل زناتة المستقرة عند الفج الفاصل بين سلسلتي جبال الريف وكتلة تازكا (السطح) المعروف (...) بتازة أو تيزي: الفج."[200]

ولم يكن آنذاك للغزوات العربية أي تأثير إثني على القبائل الأمازيغية، حيث كانت عملية الأسلمة سهلة في إطار سياسة السلم والمصالحة التي نهجها بعض القادة العرب، ويجب انتظار القرن 8هـ/ 14م لتصل أولى الأفواج العربية إلى المنطقة، وكان منها بنو منصور الذين شغلوا كل بلاد بني بويحيى الحالية والمطالسة إلى السفوح الأولى لجبال قلعية (في بني سيدال) وبني سعيد، وعند نهاية ذلك القرن ومستهل الذي بعده كانت القسم الأكبر من سهل "كرت" مأهولا ببني مرة، أجداد أولاد دحو، أحد فروع قبيلة أولاد ستوت حاليا، وخلال منتصف القرن 17م توجه قسم من الصحراء من ساقية "بوعنان" نحو الشمال من عرب بني هلال فشكل قبيلة بني بويحيى.[201]

أما السود فهم عنصر إثني، جلبوا إلى المنطقة، من الجنسين، في إطار تجارة الرقيق، أو وفدوا إليها وهم أحرار، ومعظم هؤلاء ينحدرون من التجمعات المخزنية القديمة

---

197 - Josef Eiwanger, *Recherches Archéologiques dans le Rif Oriental projet de coopération I.N.S.A.P. / K.A.V.A.*, Actes des 1ér journées Nationales d'Archéologie et du Patrimoine, Volume 1: Préhistoire, Rabat, 1 – 4 Juillet 1998, Société Marocaine d'Archéologie et du patrimoine, 2001, p.82 – 89.

198- محمد شفيق، **مادة "إمازيغن"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، مجلد 2، مطابع سلا، 1410هـ/ 1985م، ص. 676.

199- المرجع نفسه، ص. 674.

200- أحمد الطاهري، **بلاد الريف: المصطلح والعمران من خلال المصادر العربية، ضمن: التمدن والتعمير في جبال الريف بالمغرب**، سلسلة دراسات مجالية، رقم: 1، مجموعة البحث الجغرافي حول جبال الريف، ط. 1، مطبعة الخليج العربي، تطوان، 1423هـ/ 2002م، صص. 12-13.

201- **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، مرجع سابق، صص. 43-44.

للبخاريين. ويوجد هؤلاء السود عادة بين القبائل العربية أو المعربة، وبين العائلات الشريفة خاصة، لأن "إمازيغن" لا يتخذون العبيد.[202]

وأما اليهود فشكلوا أقلية ضئيلة و"محتقرة"، حسب موليراس[203]، وينتمي هؤلاء اليهود غالبا إلى أصول أمازيغية أصيلة، أما العبرانيون الأصليون فقليلون. واختلف الباحثون المحدثون في تعداد قبائل الريف، فموليراس في أواخر القرن 19م جعلها 28 قبيلة[204]، بينما حصرها صاحب "الظل الوريف" في 17 قبيلة.[205] وكيفما كان الحال، فإن هذه القبائل في الريفين الأوسط والشرقي يمكن تقسيمها، من الناحية الإثنية، إلى ثلاثة تجمعات رئيسية، هي:

- القبائل الواقعة بين ملوية وكرت: وهي الأكثر تعربا، ولا نستطيع الجزم في أسباب هذا التعريب النسبي، إذ لا نعرف ما إذا كان ذلك راجعا إلى وجود عناصر إثنية عربية أو إلى عناصر تعربت قديما، أم إلى أحداث تاريخية وتأثير المخزن والتأثيرات الدينية!؟ وهذا التجمع مكون من عناصر انحدرت من زناتة وغمارة، وتخللتها عناصر تدعي الأصل العربي، كأولاد ستوت، ومعظم قبائلها من أصول أمازيغية، ففي الجنوب تستقر قبائل من الرحل أو أنصاف الرحل، وتتألف من بني بويحيى ومطالسة وأولاد ستوت، أما في المنحدرات الشمالية فتعيش قبائل كبدانة وقلعية.
- القبائل الواقعة في الناحية الوسطى من المنطقة بين كرت ونهر بادس: وهي من العنصر الأمازيغي الأكثر "صفاء" في الشمال المغربي، وتضم قبائل: أيث سعيد، وأيث وليشك، وتمسمان، وأيث توزين، وتفرسيت، وگزناية، وأيث ورياغل، وبقوية، وتارگيست، وبني عمارث، وبني يطفت، وبني بوفراح، وبني مزودي، إضافة إلى بعض العناصر العربية من الشرفاء.
- القبائل الواقعة في الناحية الغربية من الريف الأوسط: وهي التي تتشكل من تجمع قبائل صنهاجة السراير في الجزأين الشرقي والجنوب الشرقي من المنطقة، وتضم قبائل زرقت، وبني خنوس، وبني سداث، وبني بونصار، وبني أحمد، وبني بوشبات، وتاغزوت، وكتامة، إضافة إلى قبيلتي مسطاطة وبني كميل في الجزء الشمالي؛ وقد تعربت هذه القبائل نسبيا من ناحية اللغة بسبب التأثيرات المخزنية والدعايات الدينية.

هذه الخريطة الإثنية التي توجد عليها منطقة الريفين الأوسط والشرقي اليوم، تشكلت عبر مسار تاريخي ممتد من الاحتكاكات البشرية المختلفة، حيث عرفت المنطقة خلال تاريخها هجرات كثيفة. وقد كان للدافع الديني حضور بارز في تكوين هذه الخريطة، نظرا لما كانت تتمتع به المنطقة من إشعاع ديني منذ تأسيس رباط نكور في نهاية ق 1هـ، إذ أصبحت مدن وقرى المنطقة قبلة لكل من أراد إشباع نفسه بالزهد والتصوف، ولهذا احتضنت المنطقة أولياء وصلحاء من شتى جهات المغرب ومن الجزائر والحجاز. كما كانت المنطقة ملاذا آمنا للاستقرار للعائلات الشريفة الباحثة عن الأمان، وترتب عن هجرتها إلى المنطقة ظهور عدد كبير من الزوايا (الخمالشة، الغبلزوريين، شرفاء الرابضة،

---

202- المرجع نفسه، ص. 46.

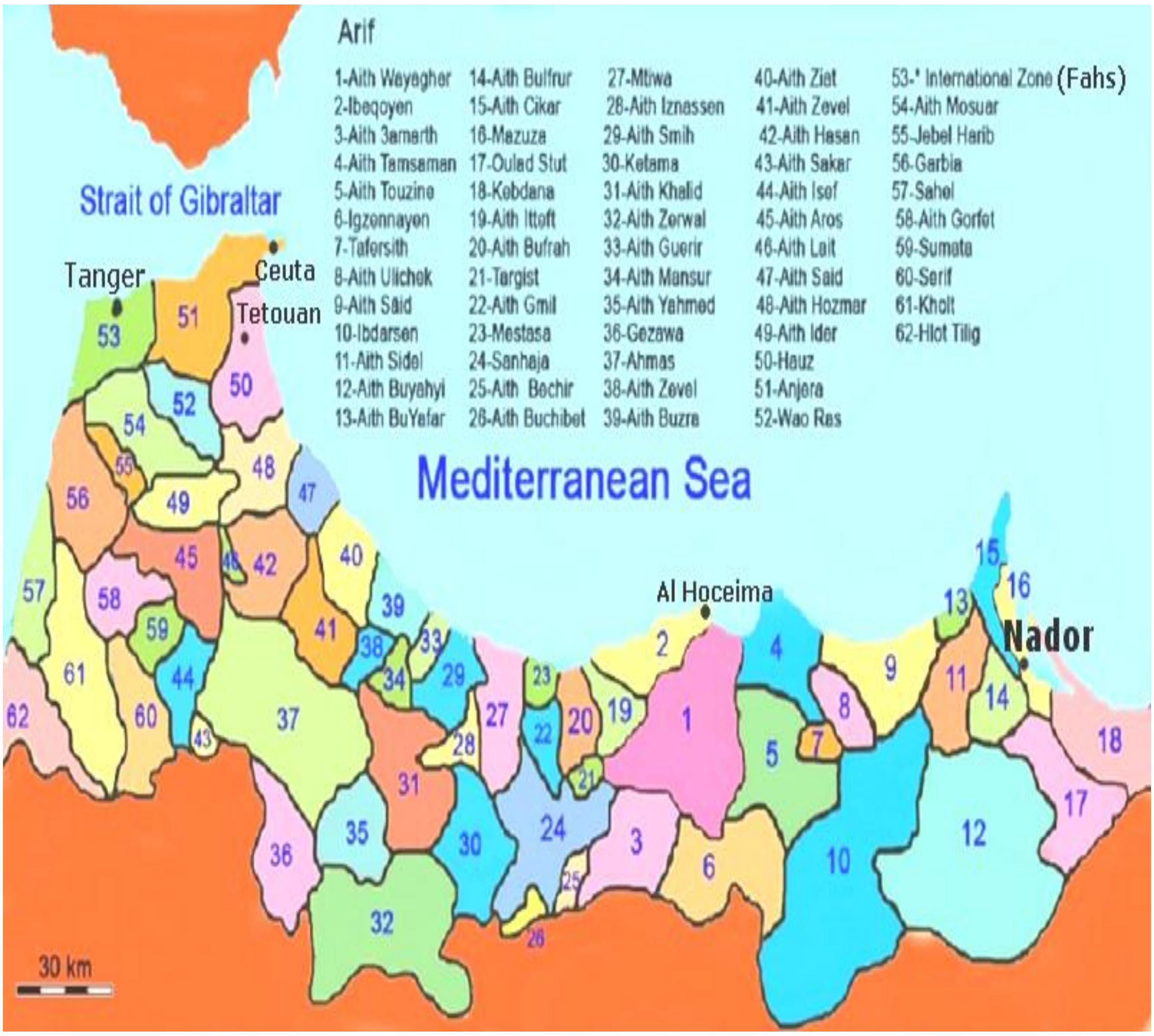
203- **المغرب المجهول: اكتشاف الريف**، مرجع سابق، ص. 35.

204- المرجع نفسه، ص. 52.

205- أحمد سيكرج، **الظل الوريف في محاربة الريف: مذكرات محمد أزرقان**، تحقيق: رشيد يشوتي، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط 2010، صص. 75-76.

البوجدانيين، القادريين... الخ). ولكن هذه العائلات لم تمارس تأثيرا إثنيا بليغا على المنطقة، بل استطاعت أن تندمج في قبائل المنطقة وتشكل جزءا منها (فرقة إمرابطن بقبيلة أيث ورياغل).

خريطة: **قبائل منطقة الريف الكبير**




## 2. البنية اللسنية لساكنة منطقة الريفين الشرقي والأوسط

تنقسم القبائل الأمازيغية في الريفين الأوسط والشرقي من الناحية اللسنية إلى ثلاث مجموعات، هي:

* - قبائل أمازيغية اللسان: تسمى الأمازيغية الغالبة في هذه الجهة "ثاريفيت"،[206] أي الريفية، وإن كانت لهجات السكان مختلفة من حيث المعجم والنطق، فهم يتمكنون من التواصل دون صعوبة كبيرة، ويمكن تقسيم هذه اللهجات إلى:

---

[206]- تعتبر تاريفيت من فروع اللغة الأمازيغية العامة، وهي اللهجة الزناتية، وتتميز من ناحية نظامها الصوتي بتحويل الصوامت المقفلة إلى صوامت احتكاكية، انظر، أحمد بوكوس، **مادة "تريفيت"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، ج 7، مطابع سلا، شوال 1415هـ/ مارس 1995م، صص. 2351-2352.

أولا - ثمازيغت ءا ريف "ثاريفيت": وتتحدث بها قبائل أيث ورياغل، وبقوية، وفرع من بني يطفت، وبني عمارث، وبني بوفراح، وهي تختلف عن اللهجة التي تتحدث بها قبائل تمسمان وأيث توزين وتفرسيت وجزناية وبني سعيد وبني وليشك. ولكن فرع أمجاو من بني سعيد ومطالسة وبني بويحيى يضاف لسانيا إلى لهجة قلعية التي تعتبر، حسب السكان، بعيدة عن الريفية.

ثانيا - لهجة صنهاجة: تتحدث بها قبائل صنهاجة السراير، الواقعة في القسم الغربي والجنوب الغربي من الريف الأوسط، وهي مختلفة نسبيا عن الريفية وتقترب من لهجة قبائل الأطلس المتوسط "تاشلحيت". ويتحدث بها قبائل بني زرقت، وتارگيست، وبني مزودي، إضافة إلى قبيلتي مسطاطة وبني كميل.

ثالثا - اللهجة الزناتية: وهي لهجة بني يزناسن، ويمتد تأثيرها بين كبدانة، وبعض فروع مطالسة، وأولاد إبراهيم أوعلي، وأولاد بوبكر، وفتاتشة، وأولاد حدرة.

* - قبائل مزدوجة اللسان: تتحدث الأمازيغية والعربية الدارجة، وهي قبائل بني خنوس وبني بونصار وبني أحمد وبني سداث وكتامة وتاغزوت وبني بوشبات.

* - قبائل عربية اللسان: تعتبر قبيلة أولاد ستوت وحدها القبيلة العربية في الريف الشرقي، إضافة إلى بعض التجمعات في قبيلة المطالسة تسمى "العبابدة".

رغم أن الريفين الأوسط والشرقي احتضنا حركة صوفية متميزة خلال مسارها التاريخي، وعرفت هجرة كثيفة لعائلات شريفة، إلا أنها لم تمارس إلا تأثيرا ضيقا في تعريب ساكنة المنطقة، حيث ظل اللسان الأمازيغي الريفي هو محور التداول اليومي. وهذا ما سيدفعنا إلى القول بأن حركة الأولياء والصلحاء في عمقها الشعبي بالمنطقة، كانت تعبيرا متميزا عن هوية محلية تريد التوفيق بين مقتضيات الانتماء القبلي، ومتطلبات الاندماج في الأمة الإسلامية، والمكانة المتميزة الذي حظي بها هؤلاء الصلحاء والأولياء في الوجدان الشعبي، تبين بجلاء – كما سنوضح ذلك في الفصل الثاني – قدرتهم على الجمع بين المتطلبات القبلية والأممية والتلاؤم مع البنى الاجتماعية والثقافية للمنطقة.

وخلاصة القول أن حدود الريفين الأوسط والشرقي من الناحية الإثنية واللسنية تكاد أن تتطابق مع حدوده التاريخية والسياسية والإدارية المحلية، رغم وجود نوع من التمايز السطحي بين مكوناته القبلية. ورغم ذلك فقد شكل إقليم الريف بمفهومه التاريخي، والذي يكون اليوم إقليمي الحسيمة والناظور، مجالا متميزا من الناحية السوسيوثقافية وخاصة الثقافة الدينية الشعبية.

**المطلب الثالث: الإطار الطبيعي والبشري للريفين الأوسط والشرقي**

لا يعيش أي مجتمع في فراغ، بل لكل مجتمع إقليم خاص يرتبط به ويشغل رقعة من الأرض وتحيط به ظروف جغرافية وبيئية معينة تؤثر بطريق مباشر أو غير مباشر في كل النظم الاجتماعية والثقافية. والريف الأوسط والشرقي من الأقاليم المغربية التي تتميز بظروف طبيعية وبشرية واقتصادية خاصة، وهذا المجال بما فرضه من تحديات وأفرزه من نظم الاستغلال والإنتاج، أثر تأثيرا واضحا في تشكيل بنيتها الاجتماعية، وبلورة نظمها الثقافية، ويعتبر الدين من أبرز هذه النظم التي تأثرت بحيثيات هذا المجال وأثرت فيه. والهدف الذي نسعى إليه هو تحديد أثر العوامل الطبيعية والبشرية السائدة بالمنطقة في

صياغة أنماط التدين الشعبي، وبالخصوص دورها في تهيئ الأرضية لقيام المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأوليائية والصلحاوية، وبلورة تحولاتها فيما بعد.

## 1. الإطار الطبيعي لمنطقة الريفين الشرقي والأوسط

### 1.1. الموقع[207] والتضاريس

تنقسم منطقة الريفين الأوسط والشرقي من الناحية الإدارية بين إقليم الناظور، الذي يمثل الريف الشرقي، وإقليم الحسيمة، الذي يمثله الريف الأوسط.[208] يقع إقليم الناظور في أقصى الشمال الشرقي للمغرب على مساحة 6200 كلم$^2$، ويحده نهر ملوية شرقا، ونهر النكور غربا، وسلسلة جبال بني بويحيى جنوبا، والبحر المتوسط شمالا وقد أحدث بتاريخ 20 دجنبر 1959 بموجب ظهير 1-59-351، ويحده إداريا إقليم تازة جنوبا، وإقليم بركان شرقا، ثم إقليم الحسيمة غربا، وبموجب ظهير 47/96 بتاريخ 02 أبريل 1997، أصبح الناظور مندرجا في الجهة الشرقية.[209]

أما إقليم الحسيمة فيقع في أقصى شمال المملكة ويعتبر المركز الإداري لولاية جهة تازة – الحسيمة - تاونات وتحده: عمالتا تازة وتاونات من الجنوب،وعمالة الناظور من الشرق، ومن الشمال البحر المتوسط،أما من الغرب فتحده عمالة شفشاون. تغطي الحسيمة المنطقة الوسطى الأكثر ارتفاعا (حيث يصل ارتفاع جبل تدغين إلى 2.452م) والأكثر اتساعا (تصل إلى 80 كلم) لسلسلة جبال الريف، وتمتد على مساحة 3555 كلم$^2$.[210]

يشكل الريف الجغرافي سلسلة جبلية متوسطية، تقع في أقصى شمال المغرب من طنجة غربا إلى ملوية شرقا، ويؤلف وحدة تضاريسية ماثلة على شكل هلال بمحاذاة الساحل المتوسطي، تتميز بأشكالها الطبغرافية البسيطة، وتنتمي سلسلة جبال الريف إلى المجموعات الألبية بتضاريسها شديدة التجزؤ. ويبلغ طول هذه السلسلة 360 كلم وعرضها في جزئها الأوسط 80 كلم، وتعتبر قمة جبل تدغين (2.452م) الأعلى بين مرتفعات كتلة الريف.[211]

هذه الطبيعة الجبلية للريفين الأوسط والشرقي جعلت منه منطقة يصعب النفاذ إليها وعقبة أكيدة في التواصل بين ساحل المتوسط وبقية البلاد، ولهذا كانت المنطقة تنتمي إلى ما يسمى "بلاد السيبة" التي لا تعترف بسلطة السلاطين إلا لماما.[212] وهذه الخصوصية كانت مثار اهتمام الأولياء والصلحاء الذين انجذبوا إليها، إما لأنها توفر مجالا مناسبا للزهد والتصوف، وأيضا لضعف الحضور المخزني فهي المنطقة المفضلة للأولياء والشرفاء لإقامة زواياهم ورابطاتهم البعيدة عن أعين السلطة المركزية، وعليه لعبت بعض الطرق

---

207 - حول موقع الإقليمين والجماعات المكونة لهما، انظر خريطتي إقليمي الناظور والحسيمة في الملحق.

208 - في سنة 2010 سيشكل الجزء الغربي من إقليم الناظور إقليم (الدريوش) ورغم تعيين عامله لم يفعل إداريا إلى حد الآن.

209 - Chambre de commerce et d’industrie et de services de Nador, *Nador en chiffre*, éd: 2006, p. 6.

210 - Jamal AL KARKOURI, *développement de la province d’al Hoceima : Contraintes et perspectives d’avenir*, Programme de développement de la province d’Al Hoceima, colloque: 09 – 02 – 2005

211- عبد المالك بنعبيد، مادة **"الريف الطبيعي"**، 23 مجلد، معلمة المغرب، المجلد 13، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، رمضان 1422 هـ / نونبر 2001م، ص. 4529.

212 - **البيئة الجغرافية الريفية**، مرجع سابق، ص. 15.

الصوفية والعائلات المرابطية دورا سياسيا واقتصاديا كبيرا، فالخمالشة كونوا في المنطقة الوسطى دولة أولياء حقيقية لما يزيد عن قرنين من الزمن.

## 1.2. المناخ والموارد المائية والغطاء النباتي

يتمتع إقليم الناظور بمناخ متوسطي مع بعض التأثيرات الشبه صحراوية في بعض المناطق المتمثلة في رياح الشرقي التي تهب من الجنوب والجنوب الشرقي، والتساقطات المطرية غير منتظمة حسب السنوات والمناطق والفصول، وذلك بسبب سلسلة جبال الريف التي تعيق وصول الأمطار المتوسطية والتأثيرات الأطلسية إلى المنطقة.[213] كما يتميز إقليم الحسيمة بمناخ متوسطي، يسوده شتاء ممطر ورطب، وصيف جاف وحار.[214] وتأثير المناخ على السكان وعاداتهم واضح، نظرا لاعتماد السكان الكبير على النشاط الفلاحي، ولهذا ابتكر السكان مجموعة من الطقوس الزراعية الهادفة إلى استعطاف الطبيعة لجلب المطر، وفي هذا الصدد كان ئيمرابضن هم الحلقة الرئيسية للتوسط لدى العالم العلوي المقدس لقضاء هذه الأغراض. كما سعوا إلى استقدام الشرفاء من مناطق أخرى، لجلب البركة والتي كان المطر "الغيث" أحد تجلياتها.

وتتوفر المنطقة على شبكة هيدروغرافية مهمة، منها ما يصب في البحر المتوسط كوادي "ميسون" أكبر روافد ملوية، وواد "ملوية" الذي يعد أهم الأنهار التي تخترق مجال الريف الشرقي[215]، وواد "نكور" الذي ينتهي في خليج الحسيمة[216]، وواد "غيس"[217]، وواد "ورغة"، وهو أهم روافد سبو من حيث الصبيب والجريان الجارف إبان تساقط الأمطار.[218] وكان هذا النظام الهيدرولوجي سببا لصراعات عديدة حول الحدود بين القبائل، لذلك كثيرا ما يلجأ إلى تحكيم إمرابضن في هذه القضايا (مثلا تحتفظ الذاكرة الشعبية بوقوع نزاع بين قبيلتي تمسمان وأيث توزين مع قبيلة أيث ورياغل حول الحدود بينهما بسبب الفيضان المتكرر لنهر نكور الذي يغير الحدود بينهما، فتدخل الشريف سيذي بوجدين ممثلا لتمسمان وأيث توزين وسيذي محند أوموسى ممثلا لأيث ورياغل). ونظرا

---

213- يتراوح المعدل السنوي للأمطار بين 300 و350ملم، ويمكن أن يصل عدد الأيام المطيرة إلى 50 يوما في السنة أحيانا، أما الحرارة فتتميز بالاعتدال و تتراوح ما بين 9 °س و32 °س. علال الزروالي، **الريف الشرقي: الإمكانيات وسبل تصحيح بعض القطاعات المتأزمة (إقليم الناظور)**، مجلة كلية الآداب، وجدة، ع 7، 1999، ص. 79. *Nador en chiffre,* Op. Cit. p. 5.

214 - تقدر أدنى درجة للحرارة بـ10° س، وأقصى درجة بـ30° س. أما متوسط التساقطات السنوية فيقدر بـ300 ملم على الساحل و1000 ملم بالمرتفعات، ويتأثر برياح الغربي الملطفة. *Développement de la province d'al Hoceima : Contraintes et perspectives d'avenir,* Op. Cit.

215 - طول ملوية (450 كلم)، ينبع من جبال الأطلس الكبير ويصب في البحر المتوسط بين السعيدية ورأس الماء (كبدانة)، ويصل صبيبه إلى مليار متر مكعب. أقيم عليه سد مشرع حمادي سنة 1956 بسعة $8Mm^3$، وسد محمد الخامس سنة 1967 بسعة $411Mm^3$، راجع: Chambre de commerce d'industrie et de services d'Oujda, *Monographie de la région orientale*, 2007, p. 8.

216 - يبلغ صبيب هذا الوادي 1000 ل/ث. راجع: *Développement de la province d'Al-Hoceima : Contraintes et perspectives d'avenir, Op. Cit.*

217 - يبلغ صبيبه 800 ل/ث. *Ibidem.*

218 - **الريف الطبيعي**، مرجع سابق، ص. 4529. تتميز أنهار المنطقة (خاصة نكور وغيس) بنظام هيدرولوجي ذي طابع مطري، حيث تحدث الفيضانات المفاجئة بسبب التساقطات المرتفعة التي تتراوح سنويا ما بين 300 و500 ملم كمعدل متوسط، وهو ما يسمح بتكون الأحواض الرسوبية. انظر، المفتشية الجهوية لإعداد التراب الوطني والبيئة لجهة تازة-الحسيمة-تاونات، **"جهة تازة-الحسيمة-تاونات، عناصر تمهيدية 2004**، تحت إشراف المفتش الجهوي مصطفى الورداني، مطبعة عكاظ، 2004، ص. 8

لهذا التنوع المناخي بين مناطق الريفين الشرقي والأوسط، فإن الغطاء النباتي كذلك شديد التنوع[219]، وارتبط المجال الغابوي بالأضرحة ارتباطا كبيرا، حيث تعد الأشجار المحيطة بالضريح مجالا مقدسا لا يمكن مسه، كما كانت لبعض الأشجار خصوصية واضحة في إقامة بعض الطقوس المرتبطة بزيارة الأولياء كتعليق الأثواب عليها للتخلص من الأمراض، على اعتبار أن الشجرة تدخل في علاقة مقدسة مع الولي.

### 1.3. الإطار البشري والاقتصادي

يمثل السكان والاقتصاد أحد أهم المتغيرات التي تؤثر في حياة المجتمعات الانسانية وبناها السوسيولوجية والثقافية، وقد ساهمت التحولات الديمغرافية الاقتصادية التي عرفتها المنطقة في العقود الأخيرة من ق 20 في إحداث تغيرات بنيوية في نسيجها الاجتماعي، مما كان له الأثر الواضح في تحديد بناها الثقافية وخاصة ما تعلق منها بالتدين الشعبي. فما هي مميزات النسيج الديمغرافي والاقتصادي للريفين الشرقي والأوسط؟

#### أ) دينامية السكان وتوزيعهم

مما لاشك فيه أن الاستقرار البشري بالريفين الأوسط والشرقي قديم جدا، كما أن تعمير المنطقة تم على مراحل تاريخية متعددة بواسطة النمو الطبيعي أو المهاجرين. وشهدت المنطقة بعد هزيمة العقاب سنة 690 هـ / 1291م انهيارا ديموغرافيا كبيرا، نتيجة للحروب والصراعات التي شهدها الفضاء المتوسطي، كما ستعرف المنطقة تناقصا سكانيا خلال الفترة الممتدة من ق 16 إلى ق 19م بسبب المجاعات والكوارث الطبيعية.[220] وفي ظل هذه الوضعية البشرية الخطيرة، وجد السكان في الأولياء والصلحاء وما ارتبط بهم من زوايا وأضرحة وسيلة يلوذون بها من وقع الكوارث والمشاكل،[221] وخلال هذه المرحلة توافدت على المنطقة – كما سنبين في الفصل الثاني – أفواج من العائلات الشريفة وجلبت معها كتلا بشرية مهمة من الخدم والأتباع، واستطاعت الانصهار وسط القبائل، كما اكتسبت مكانة متميزة وسطها وغدت تؤدي أدوار كبيرة في حياتها، وبالقرب من هذه الزوايا والأضرحة نشأت تجمعات سكانية مهمة.

استمرت هذه الوضعية إلى حدود منتصف ق 19م، حيث لم يعد المجال قادرا على الإيفاء بحاجات السكان المتزايدة، مما دفعهم إلى البحث عن موارد تكميلية أو الهجرة نحو الخارج، وكانت الجزائر الوجهة المفضلة للمهاجرين الريفيين بعد احتلالها من طرف فرنسا سنة 1830م.[222] وفي هذا الإطار تراجع دور الزوايا المحلية خاصة بعد ثبوت تورط

---

219- حيث تنتشر جل الأنواع الشجرية الغابوية، باستثناء العرعر الفواح وأنواع الطلح وأرگان. ويضم الريف أنواعا قبسية مثل الشوح المغربي، وأخرى نادرة جدا كالبلوط الأسود والبلوط الزغبي والقسطل والبتولة والمغث. وتسود غابات الأرز في المناطق التي لا يقل علوها عن 1.600م، وتتلقى تساقطات مطرية تزيد عن 800 ملم سنويا، وغابات البلوط الصنوبري في مساحات صغيرة جدا، أما غابات البلوط الفليني والصنوبر فتنتشر في المناطق المحيطة بالحسيمة. مر.ن.، ص. 17.

220 - علال الزروالي، **الوضعية الديمغرافية بالريف الشرقي حتى منتصف القرن العشرين**، مجلة كنانيش، سلسلة مجلات متخصصة – 2-، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة رقم – 38-، العدد الثاني، صيف – خريف 2000، صص. 77 – 81.

221 - محمد استيتو، **الفقر والفقراء في مغرب القرنين 16 و 17**، مؤسسة النخلة للكتاب، ط. 1، وجدة، 2004، ص. 287.

222 - علال الزروالي، **الهجرة من الريف الشرقي نحو الجزائر**، مجلة حوليات الريف، العدد الثاني، 1999، صص. 127 – 138.

بعضها في علاقات مشبوهة مع الاستعمار، وتم البحث عن طرق بديلة، وهذا ما قد يفسر لنا ذلك الانتشار اللافت للنظر للطريقة العلاوية التي نشأت بالجزائر منذ سنة 1909م.[223]

وخلال الخمسين سنة الأخيرة عرفت ساكنة الريفين الأوسط والشرقي نموا ديموغرافيا سريعا، حيث ووصل عدد سكان إقليم الناظور (726.520 نسمة) سنة 2004[224]، وإقليم الحسيمة (394.512) نسمة سنة 2004. [225] ويبلغ معدل الكثافة السكانية بإقليم الناظور 58.58 ن/كلم$^2$ سنة 2004.[226] وتعتبر الحسيمة من المناطق الآهلة بالسكان حيث ارتفع معدل الكثافة السكانية من 108ن/كلم$^2$ سنة 1994 إلى 111ن/ كلم$^2$ سنة 2004.[227]

وهذا التحول الديمغرافي البارز في المنطقة كان له الأثر البالغ – كما سنبين في الفصل الثالث – في خلخلة البنى الاجتماعية التقليدية، وما ارتبط بها من مظاهر الثقافة الشعبية. وكانت الثقافة الدينية الشعبية من هذه المظاهر التي مستها دينامية واضحة، تقودها فئات اجتماعية جديدة من الشباب المتعلم، الذي توفرت له فرص الإقلاع الثقافي وتحسن الوضع الاقتصادي والاجتماعي عكس أسلافه.

### ب) الأنشطة الاقتصادية

مثل النشاط الفلاحي وما يلحق به من الحرف أبرز الأنشطة الاقتصادية التي اعتمدها عليها سكان الريفين الأوسط والشرقي لفترة زمنية طويلة، وكان هذا النشاط يعكس نفسه على صعيد البنى الاجتماعية والثقافية، نظرا لما ارتبط به من أشكال التنظيم والتضامن الاجتماعي (ثويزا)[228]، ومن الطقوس والاحتفالات الموسمية، وكانت للفلاحة مساحة بارزة في الثقافة الدينية الشعبية (مثلا طقوس الاستسقاء عند الأضرحة وقت الجفاف). لكن خلال الخمسين سنة الأخيرة شهد النسيج الاقتصادي بالمنطقة تغيرات بنيوية، وبالتالي ستكون انعكاساتها جلية على الصعيدين الاجتماعي والثقافي.

يتميز النسيج الاقتصادي لإقليم الناظور بغناه وتنوعه، وتأتي التجارة في مقدمة الأنشطة الاقتصادية التي يرتكز عليها الإقليم[229]، ويتوفر الإقليم على بنية تجارية مهمة، كما يحتوي الإقليم على عدد من التجهيزات[230]، وتشكل السياحة قطاعا واعدا للإقليم

---

223 - **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، مرجع سابق، ص. 294.

224 - انتقل عدد سكان إقليم الناظور من 118.679 نسمة سنة 1982 إلى 683.000 نسمة في سنة 1994، المندوبية السامية للتخطيط، **الإحصاء العام للسكان والسكنى**، 2004.

225 - بلغ عدد سكانها 382.972 نسمة سنة 1994، وتزايدوا بنسبة 0.3%. انظر: Haut commissariat au Plan, Direction Régionale de Taza - Al Hoceima – Taounate, *Aspects démographique et socio-économique de la Région Taza – Al Hoceima – Ta*ounate, RGPH 2004, p.4.

226 - **الإحصاء العام للسكان والسكنى**، 2004.

227 - *Aspects démographique et socio-économique de la Région Taza – Al Hoceima – Taounate*, Op. Cit., pp. 6-40.

228 - محمد أقضاض، **الاحتراق والتوهج: الريف بين 1860 و 1920**، دار النشر الجسور، ط. 1، وجدة 2001، صص. 132 – 133.

229 - لكن ما يميز التجارة بالناظور هو اعتمادها على التهريب بنوعيه؛ الأول المتمثل في تسرب المنتجات الأجنبية من المدينة المحتلة مليلية، والثاني يتمثل في الكميات الهائلة التي تأتي بها الجالية المغربية المقيمة بأوربا من المنتجات الأوربية، وهو ما أحدث خللا في النسيج الاقتصادي للإقليم. انظر: غرفة التجارة والصناعات والخدمات، **ظاهرة التهريب وانعكاساتها على اقتصاديات الجهة الشرقية**، وجدة 2004، ص. 163.

230 - ميناء بني أنصار، المحدث سنة 1978 المصنف في المركز الثاني على مستوى نقل المسافرين بعد ميناء طنجة. انظر: غرفة التجارة والصناعة والخدمات، **التصور الشمولي للتنمية بالجهة الشرقية: الكتاب الأبيض**، وجدة 2000، ص. 105. ومطار العروي الدولي الذي افتتح في 14 مارس 2003، والخط السككي الجديد الرابط بين ميناء بني أنصار وشبكة السكك

بتجهيزاته.[231] ويعتبر إقليم الناظور أكثر إيفادا لأبنائه إلى الخارج، وقد ترتب عن هذه الحركة نشاط المؤسسات البنكية، ونتج عنها ارتفاع حجم الأرصدة المالية المودعة بها.[232] ويشكل إقليم الناظور قطبا صناعيا واعدا بالجهة الشرقية، فمنذ الثمانينات من القرن العشرين شرع في تهيئة منطقة سلوان الصناعية (تبعد 13 كلم غرب الناظور)، ويتوفر الإقليم حاليا على بنية صناعية مهمة.[233] هذه التغيرات الاقتصادية أفضت إلى نشوء طبقات اجتماعية جديدة، اندمجت في نمط الاقتصاد الرأسمالي وتخلت تدريجيا عن قيم وأساليب الاقتصاد العائلي والأسري (تراجع الملكية الجماعية، زحف النمط الاستهلاكي)، وهذه الطبقة ترتبط بمنظومة ثقافية حديثة إذ تكونت في المدارس النظامية. وهذا التحول – كما سنبين – هو الذي أفقد الزوايا والأضرحة عددا مهما من زبنائها وأتباعها، الذين أصبحوا ينظرون إليها على أنها لا تنتمي إلى قيم العصر ولا تعبر عن التدين بشكله الصحيح كما ترى بعض الفئات.

تمثل الفلاحة ثاني أهم نشاط اقتصادي ممارس بالإقليم[234]، ويتنوع إنتاجها الزراعي وكذا الحيواني[235]، لكن النشاط الرعوي يشهد تراجعا كبيرا منذ الاستقلال إلى اليوم، إضافة إلى الصيد البحري.[236] ويوضح لنا هذا بجلاء تراجع الفلاحة التقليدية، وازدهار الفلاحة القائمة على التقنيات العصرية، وقد كان لهذا التطور أثر بارز في تراجع الطقوس والممارسات المرتبطة بهذا النشاط في نمطه التقليدي، وعلى رأسها اللجوء إلى الأضرحة والأولياء للاستسقاء.

أما في إقليم الحسيمة فتشكل الفلاحة النشاط الاقتصادي الرئيس لأغلبية السكان، إلا أنها ترتبط بتقلبات المناخ لأن أغلب الأراضي بورية ونظام الاستغلال تقليدي، ومع ذلك بدأت بوادر نشوء فلاحة عصرية سقوية في بعض المناطق.[237] كما وفر الشريط الساحلي للإقليم فرص شغل للسكان في مجال الصيد البحري الموجه غالبا نحو الاستهلاك الذاتي.[238] وبسب قسوة الظروف الطبيعية وضعف الإنتاج الفلاحي، اتجه سكان بعض

---

الوطنية (تاوريرت) وطوله 117 كلم. إضافة إلى شبكة طرقية يبلغ مجموع طولها 891.734 كلم، منها 416.960 كلم من الطرق الوطنية المعبدة، و223.233 كلم من الطرق الجهوية المعبدة، و241.541 كلم من الطرق الإقليمية المعبدة و10.000 كلم غير معبدة. انظر: *Monographie de la région orientale*, 2007, Op. Cit., pp. 14-16.

231 - 89 فندق منها 16 فقط مصنفة، و2.323 غرفة و4.227 سرير، ويصل عدد السياح الزائرين للإقليم 33.105 سائح، وعدد المبيتات 50.738 بنسبة مبيت تصل إلى 1.53%، ويقدر عدد وكالات الأسفار بـ35 وكالة (68% من المجموع الجهوي)، وتبلغ نسبة الاستثمارات السياحية بالإقليم 34%. *Ibid.*, pp. 17-51-52.

232 - تطور عدد الوحدات البنكية من 73 وحدة بنكية سنة 1996 إلى 95 وحدة سنة 2005 إلى 103 وحدة سنة 2006، ؛ وبلغت قيمة الإيداعات 7.567.000 ألف درهم سنة 1996، ووصلت في دجنبر 2006 إلى 25.401.669 ألف درهم. انظر: علال الزروالي، **الريف الشرقي**، مرجع سابق، صص. 89-91. *Nador en chiffre*, Op. Cit., p. 51.

233 - يتوفر على 152 وحدة صناعية (سنة 2005)، برقم معاملات يصل إلى 5.132.649 درهم سنة 2005، وقيمة صادرات تصل إلى 224.310 درهم سنة 2005، وقيمة الإنتاج تبلغ 5.242.630 سنة 2005، وتشغل 3.518 سنة 2005. *Monographie de la région orientale*, 2007, Op. Cit., p. 50.

234 - بلغت المساحة الصالحة للزراعة 239.390 هكتار بنسبة 32% من المساحة العامة للإقليم، انظر: *Nador en chiffre*, Op. Cit., p. 11.

235 - بلغ عدد رؤوس الماشية بالاقليم سنة 2005 ما يربو عن 669.700 رأس، انظر: *Ibid.*, p. 13.

236 - **الريف الشرقي**، مرجع سابق، ص. 80. يتوزع الصيد البحري بين ثلاثة موانئ أساسية؛ بني أنصار (14.046.477 كلغ)، رأس كبدانة (3.244.262 طن)، سيدي إدريس (205.298 كلغ). *Nador en chiffre*, Op. Cit., pp. 7-11.

237 - يشكل حوض نهري نكور وغيس منطقة فلاحية تبلغ 66% من مجموع أراضي الإقليم، حسب إحصاء سنة 1996، ويعتبر واد "غيس" و"نكور" المصدر الرئيس لسقي أزيد من 6.000 هكتار، وإنتاجها متنوع من حبوب وقطاني وأشجار مثمرة. **مونوغرافية "جهة تازة - الحسيمة – تاونات، عناصر تمهيدية 2004"**، مرجع سابق، صص. 13-14.

238 - حيث يتراوح الإنتاج السمكي سنويا ما بين 9.000 و12.000 طن بقيمة إجمالية من 40 إلى 87.55 مليون درهم. المرجع نفسه، ص. 18.

مناطق الحسيمة بشكل مثير إلى زراعة الكيف، والتي تشكل العمود الفقري لاقتصاد قبيلتي كتامة وبني سيداث، حيث تستحوذ على أكثر من 70% من المساحة المزروعة العامة. وقد انعكست هذه الزراعة على المجال الفلاحي والبيئي بعدة تحولات.[239] والنتيجة أن استمرار بعض الأنشطة الفلاحية التقليدية، سينعكس على استمرار حضور بعض طقوس التدين الشعبي بالمناطق القروية للحسيمة عكس الناظور، هذا ما لاحظته من خلال إقامة "الصدقات" في عدد من الأضرحة. ومن جهة أخرى نجد القرى التي انتشرت فيها زراعة الكيف، تتناقض فيها السلوكات الدينية للناس، فمن جهة يقبلون على زراعة وتجارة الكيف التي تعد محرمة دينيا، ومن جهة أخرى يعمدون إلى إقامة المساجد بشكل لافت للنظر، وهذا ما يعكس أزمة قيم حقيقية لدى المجتمع.

ويتسم القطاع الصناعي بالإقليم بضعف شديد، إذ لا يتوفر إلا على وحدتين صناعيتين، كما شهدت الصناعة التقليدية انتعاشا ملحوظا.[240] ويتوفر الإقليم على تجهيزات لا بأس بها تتمثل في ميناء الحسيمة[241]، ومطار الشريف الإدريسي الدولي بإمزورن[242]، وشبكة طرقية ضعيفة مازالت في طور الإصلاح والتوسع، وتعتبر الأسواق الأسبوعية القاعدة الرئيسية للتجارة ومصدر التموين بالإقليم، وتشغل أزيد من 11% من الساكنة النشيطة.[243]

نجد أن ساكنة إقليم الحسيمة تواجه تحديا اقتصاديا حقيقيا وأزمة على المستوى التنموي، خاصة في المناطق القروية، ولعل هذا ما قد يفسر لنا استمرار بعض مظاهر التدين الشعبي بتلك المناطق كحل سيكواجتماعي للتخلص من التوترات التي يطرحها ضعف النمو الاقتصادي. لكن ليس هذا هو الأعم، ففئات كثيرة خاصة من الطبقات الشابة المتعلمة، لم تعد ترى في هذه الحلول إلا دليلا على العجز والجهل، بل أصبح الخيار المحبذ لدى كثير منها هو الهجرة أو التجارة غير المشروعة، ولعل هذا ما يعكس تدهورا متسارعا لمنظومة القيم التقليدية، وحدوث تحولات متسارعة في منظومة الثقافة الدينية.

إن التحولات الديمغرافية والاقتصادية التي شهدتها منطقة الريفين الشرقي والاوسط ساهمت في إحداث خلخلة للبنى الاجتماعية التقليدية، مما أدى إلى تغيرات جوهرية في العقليات وأنماط التفكير والعيش، وعلى الرغم من استمرار الجناح التقليدي في التشبث بمواقعه، فإن هذه التحولات أدت إلى وجود نوع من الصراع بين أنماط الجديد والنمط القديم. وبطبيعة الحال كان حقل التدين أبرز المجالات التي شهدت هذه الصراعات والتجاذبات، خاصة التدين الشعبي الذي وجد نفسه اليوم في بؤرة الاهتمام والنقد والتنافس بين الفاعلين الاجتماعيين.

---

239 - تتجلى في تراجع الزراعات الأخرى مقابل الكيف، كما تدهور قطاع تربية الماشية، والمجال الغابوي، والاستغلال المكثف للموارد المائية، إضافة إلى أضراره الاقتصادية والاجتماعية المعروفة، محمد العبدلاوي، **بعض مظاهر أزمة التحولات السوسيو-ثقافية بتراب قبيلتي كتامة وبني سيداث بالريف الأوسط العالي**، ضمن: التحولات الاجتماعية والثقافية بالبوادي المغربية، تنسيق: المختار الهراس، إدريس بنسعيد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1423/2002، صص. 75 – 93.

240 - واحدة لتعليب السمك، والثانية لمعالجة المرجان الذي يوجه للتصدير (بلغ إنتاجه 11.992 كلغ سنة 2002). أما أهم مراكز الصناعات التقليدية: صناعة الجلد بتاغزوت، صناعة الفخار والدوم بالرواضي، صناعة الفخار بإمرابضن وإزمورن. **مونوغرافية "جهة تازة - الحسيمة – تاونات، عناصر تمهيدية 2004"**، مرجع سابق، صص. 17-18-19.

241 - الذي تمارس فيه أنشطة الصيد والملاحة البحرية (بلغ عدد المسافرين عبره 34.000 سنة 2003)، المرجع نفسه، ص. 27.

242 - الذي تبلغ طاقته الاستيعابية السنوية 30 ألف مسافر، المكان نفسه.

243 - المرجع نفسه، صص. 20-21-27.

### خلاصة

يمثل الأولياء والصلحاء أو "ئيمرابضن" بالتعبير المحلي أبرز أنماط التدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي، وتدخل ضمن نطاق ما سميناه المقدس "المجسد" في الثقافة الإسلامية. وشكل التصوف في تعبيراته الشعبية المنبع الرئيسي لبروز هذه الظاهرة بالمنطقة، أو بغيرها من المجتمعات الإسلامية.

تشكل منطقة الريفين الشرقي والأوسط وحدة مجالية وسوسيوثقافية متمايزة في عدة نواحي عن بقية مناطق المغرب، رغم اشتراكها في خصائص عديدة مع بقية مناطق المغرب بل وشمال إفريقيا كلها، وتشكل هذه المنطقة بإطارها التاريخي، مجالا مناسبا لدراسة تحولات التدين الشعبي من خلال أحد أهم أنماطه ألا وهو الأوليائية والصلحاوية، أو "إمرابضن" بالتعبير المحلي. لقد كانت هذه المنطقة سباقة إلى احتضان حركة الزهد والتصوف الإسلامية، كما خضعت لتطورات تاريخية مصيرية سواء خلال التاريخ القديم، الوسيط، الحديث أم المعاصر.

لكن قبل تبيان هذه التحولات، ينبغي التعرف على الأسس العميقة التي غرست هذا النمط من التدين الشعبي في الريفين الأوسط والشرقي، لتحديد الأدوار التي لعب هذا النمط الديني الشعبي من الناحيتين التاريخية والاجتماعية.

# الفصل الثاني: الأسس التاريخية والسوسيوثقافية للأوليائية والصلحاوية

## تقديم

يمثل التدين بصفة عامة حقلا من حقول الممارسة الاجتماعية، وهذه الممارسة ليست مجرد فعل صادر في الحاضر، ولكنها فعل موجه من الماضي، وبذلك فهي فعل تاريخي. وعليه، فإن دراسة أي نمط من أنماط التدين الشعبي – الأوليائية والصلحاوية كأنموذج – لا بد فيه من استحضار امتداده التاريخي، وذلك كفعل اجتماعي يقوم به فاعلون محملون بخبرات مكتسبة أو موروثة، أي رأسمال نوعي، تمكنهم من القيام بهذا الفعل في إطار بنية محددة وبشكل تلقائي ولا شعوري في غالب الأحيان، وبطبيعة الحال فاستعدادات هؤلاء الفاعلين متفاوتة بتفاوت الرأسمال النوعي الذي يمتلكونه.

في هذا الفصل نسعى إلى إبراز الأسس أو المرتكزات التي تقوم عليها الأوليائية والصلحاوية كأنموذج خاص بالتدين الشعبي، وفي إطار هذا المسعى سنركز على المزج بين المقاربتين التاريخية والسوسيولوجية، باعتبار أن هذا الفعل يبقى مشدودا بين الأوضاع التاريخية التي يمر بها والوقائع الاجتماعية التي يحدث خلالها، أي ينبغي تتبع هذا النمط الديني الشعبي في تطوره التاريخي، وفي الوقت نفسه يلزم تحديد الشروط الاجتماعية والثقافية التي يتشكل في إطارها. وعليه نتساءل عن الأسس التاريخية والسوسيوثقافية التي يقوم عليها هذا النمط من التدين الشعبي، أي الأوليائية والصلحاوية "ئيمرابضن" بالريفين الأوسط والشرقي؟

## المبحث الأول

## الأسس التاريخية للأوليائية والصلحاوية بالريفين الأوسط والشرقي

قام الدين منذ بدايات الحياة الإنسانية على سطح الأرض على أساس حاجة الإنسان إلى معرفة يؤسس بها تعامله مع محيطه، مما سيجعله يتجاوز حدوده البيولوجية ويحاول الارتقاء إلى مستوى تضامني جماعي مقيدا سلوكاته بقيم روحية تشكل إطارا لمعتقدات متنوعة. وبما أن الإنسان ينشد البقاء والاستمرارية، فإن عامل الوراثة التاريخية إلى جانب اللغة ساهما بدور كبير في نقل هذه المعتقدات من جيل لآخر عبر الامتداد الزمني المتواصل، سواء داخل الجماعة الصغيرة أم على صعيد الإنسانية عامة. ولأن هذه

المعتقدات أنتجت داخل الامتداد التاريخي فإنها قبلت التعايش كأنماط فكرية متنوعة وأحيانا متعارضة، لأن الزمن الثقافي، كما يقول الجابري: "زمن متداخل متموج يمتد على شكل لولبي، الشيء الذي يجعل مراحل ثقافية مختلفة تتعايش في نفس الفكر وبالتالي في نفس البيئة العقلية."[244] لذلك استحضرنا في هذه الدراسة البعد التاريخي للتوصل إلى تحديد السيرورة التاريخية التي تشكلت في إطارها هذه المعتقدات والممارسات الدينية.

**المطلب الأول: الأسس ما قبل الإسلامية**

يذهب عدد من الباحثين المعاصرين إلى القول بأن الإسلام لم يستطع القضاء على المعتقدات السابقة عليه، سواء كانت وثنية أم يهودية أم مسيحية (الإسرائيليات مثالا)، بل إن هذه المعتقدات استطاعت أن تتكيف داخل عملية الأسلمة التي خضع لها المجتمع المغربي وتخلف رواسبها في اللاشعور الجمعي للفئات الشعبية. فالمنظومات الفكرية للمجتمع تعيش في حالة تفاعل مستمر مع الواقع الاجتماعي، تؤثر فيه وتتأثر به، وتتشكل بذلك المعتقدات والممارسات الدينية ضمن الوعي المتغير للمجتمع وفق شروط وحالات يتداخل فيها الآني بالموروث، ويندمج القديم المتأصل بالمحلي المعاصر لكل حين وزمان، فهل هذا النمط من التدين الشعبي (الأوليائية والصلحاوية) يشكل استمرارا لمعتقدات وممارسات دينية ما قبل إسلامية؟ أم أن بعض مظاهره تشكلت في إطار تفاعل وتداخل معتقدات قديمة أو أجنبية مع كونه يجد أصوله في مرجعية إسلامية خالصة؟

**1. المعتقدات الإحيائية والوثنية وأثرها في التدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي**

يشتغل منطق الثقافة الشعبية خارج التاريخ، فليس لنشأة الحدث فيه موقع زمني محدد، خصوصا إذا تعلق هذا الحدث بالمعتقدات والطقوس الدينية. وعلى الرغم من أن ظاهرة الأولياء والصلحاء تمثل جزءا من المعتقدات الشعبية المنحدرة من عمق تاريخي ممتد، فإنه يصعب الكشف عن أشكال ارتباطها المحتملة قيامها مع المعتقدات الإحيائية والوثنية السابقة عنها، لاسيما في غياب المصادر والوثائق المؤرخة لتلك الحقبة من تاريخ الإنسان القديم بالمنطقة، لكن يمكن صياغة تصور أولي حول المعتقدات الأمازيغية القديمة من خلال ما توصلت إليه الأبحاث التاريخية والأركيولوجية في مجال الدراسة، وأيضا من خلال التراث الشفهي والميثولوجيا المتوارثة جيلا عن جيل في إطار الثقافة الشعبية، من أجل الكشف عن حدود الاستمرارية أو القطيعة. لكن قبل ذلك لا بد من إبراز معالم الاستقرار والاحتكاك البشري بالمنطقة قبل الإسلام.

**أ) معالم الاستقرار والاحتكاك البشري بالريفين الأوسط والشرقي قبل الإسلام**

كشفت مجموعة من الأبحاث الأركيولوجية التي أجريت بالمنطقة في السنوات الأخيرة عن آثار لأقدم استقرار بشري بالمنطقة؛ كموقع حاسي وانزكان، الواقع بجماعة "صاكا"، على بعد 50 كلم جنوب غرب الناظور، والذي تعود مكتشفاته للحضارة "الأشولية"

[244] - محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1991، ص. 42.

(حوالي 400000 ق.م).[245] كما كشف بموقع "إفري نعمار"[246]، الواقع بجماعة أفسو على بعد 40 كلم جنوب غرب الناظور، عن أدوات حجرية تعود للحضارتين الموستيرية والعاطرية، وعن مواد أثرية تعود للعصر الإيبيرموريزي وعصر النيوليت والفترة الممهدة للتاريخ والعصور الإسلامية، وعن بقايا الإنسان الإيبيرموريزي.[247]

يعتبر الأمازيغ من أقدم العناصر البشرية التي استقرت بالمنطقة، ويرى محمد شفيق أن أصولهم وثيقة الصلة بالإنسان الذي استقر بالمنطقة منذ عصور ما قبل التاريخ.[248]

كان للمنطقة منذ فجر التاريخ اتصالات بالحضارات والشعوب التي تداولت السيادة على المجال المتوسطي، فقد كشفت الحفريات في شتنبر 2003 بموقع سيدي إدريس، عند مصب وادي "أمقران" بجماعة تمسمان غرب الناظور، عن بقايا فينيقية.[249] كما عثر على بعض قطع الخزف الإغريقية التي تبقى، على الرغم من ندرتها، ذات دلالة كبيرة على المستوى التاريخي.[250] وقد أسس الفينيقيون بالمنطقة عددا من المدن كمليلة أو روسادير Rhysaddir (الرأس المهيب)، وغساسة على ظهر كدية لا تبعد كثيرا عن مدينة مليلة غربا.[251]

يرى أنجلو غريلي (Angelo Garelli) أن الآخيين أقاموا علاقات تجارية مع المنطقة، كما خلفوا تأثيراتهم في صناعة الفخار وفي ديانة غرب المتوسط[252]، ويرجح أيضا أن يكون الإغريق قد احتلوا مصب نهر ملوية لإقامة بعض المصايد واحتلوا بعض النقاط الواقعة على الشاطئ بين ملوية وسبتة.[253] كما كان لمنطقة الريف الحالية دور كبير في نشأة مملكة موريطانيا الأمازيغية، والمور الذين أعطوا اسمهم لموريطانيا، وقد كانوا يعيشون في منطقة جبال الريف، ويحتمل أن يكون هؤلاء المور أو الموروسيي (Maurusii) هم القبيلة التي ينتمي إليها بوكوس وأبناؤه.[254]

أشار بعض الكتاب الرومان منذ بداية العهد المسيحي، أمثال بطوليمي (Ptolémée) وأنطونين (Antonin) إلى بعض المراكز الواقعة على الساحل الريفي كرأس بوزكور[255] وبوكانا Boccana[256]، وما يمكن قوله إن الرومان كانوا يحتفظون بنقطة مهمة على ساحل الريف Ad sex Insulas هي – جزيرة نكور- وكانت بمثابة نقطة عبور بين طنجة وروسادير

---

245 - حياة توزاني، **حماية المواقع الأثرية بإقليم الناظور، أية رهانات للتنمية؟**، مشروع نهاية الدراسة بسلك الماستر، التراث الشعبي والتنمية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، موسم: 2008-2009م، ص. 61.

246 - أعلنت مؤخرا وزارة الثقافة عن اكتشاف أقدم آثار للحضارة العاطرية لموقع "إفري نعمار" تعود إلى حوالي 175 ألف سنة اكتشفها باحثون من المعهد الوطني لعلوم الآثار والتراث التابع للوزارة والمعهد الألماني للأركيولوجيا. نقلا عن الموقع الالكتروني: WWW . ARRIFINU. Net اطلع عليه بتاريخ 20 / 04/ 2010.

247 - **حماية المواقع الأثرية بإقليم الناظور، أية رهانات للتنمية؟**، م. س.، ص. 62.

248 - محمد شفيق، **لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين**، دار الكلام للنشر والتوزيع، الرباط 1989، ص. 19.

249 - **المواقع الأثرية بإقليم الناظور**، م. س.، ص. 63.

250 - المرجع نفسه، ص. 63.

251 - عبد الوهاب برومي، يوسف السعيدي، **إقليم كرت: التاريخ والثقافة**، ج1، مكتبة الشيخ حسن، وجدة 2009، ص. 61.

252 - **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، م. س.، ص. 31.

253 - المرجع نفسه، ص. 33.

254 - محمد التازي سعود، **صفحات من تاريخ المغرب القديم**، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 13، ط. 1، منشورات فكر، الرباط 2008، ص. 74.

255 - رأس ونهر ومرسى بشاطئ قبيلة بقيوة الموالي للبحر المتوسط، عرف باللاتينية Promontorium وعند الإدريسي بوزكور وسماه عبد الحق البادسي بوسكور، واحتفظ الاسبان باسمه فسموه بوشنكور Buxancor. محمد بن عزوز حكيم، **مادة "بوسكور"**، معلمة المغرب، مجلد 5، مرجع سابق، ص. 1719.

256 - عبد الرحمان الطيبي، **الريف قبل الحماية: قبائل ساحل الريف الأوسط 1860 – 1912**، منشورات ثيفراز ءاريف، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2008، ص. 28.

عبر الساحل المتوسطي، ومن مدينة وليلي عبر البحر المتوسط إلى روسادير دون المرور بتازة.[257] ويرى حسن الفكيكي أن النفوذ الروماني كان أكثر توغلا في قلوع كرط، حيث أصبحت مدينة "رس أدر" مركزا عمرانيا واقتصاديا مهما، لكن الزحف الوندالي عليها في سنة 430م وضع نهاية لهذه المدينة[258]، ولن تستعيد مكانتها من جديد إلا بعد قرن ونيف أثناء المحاولة البيزنطية لاستعادة المدن الرومانية، حيث حل في سنة 543م جيش جوان الأرميني بالمدينة لإعادة بنائها.[259]

لكننا نجهل كل شيء عن الفترة الممتدة بين نهاية الوجود البيزنطي بالمنطقة وقدوم أول حملة عربية إلى المغرب الأقصى، ويحتمل أن يكون السكان المحليون قد أسسوا إمارات تابعة[260] للقوط كحال إمارة يوليان الغماري في سبتة غداة الفتح الإسلامي.

### ب) أنماط المعتقدات الدينية القديمة لدى سكان الريفين الأوسط والشرقي

يرى مرسيا إلياد (Mircea Eliade) أنه إذا كان من المتفق عليه أن أناس العصر الحجري كان لهم دين، فإنه يصعب، إن لم يكن مستحيلا عمليا تحديد ماهية محتوى هذا الدين.[261] وفيما يخص المنطقة المدروسة يصعب علينا الجزم بماهية المعتقدات الدينية التي سادت بين الإنسان الأمازيغي قبل الإسلام، فإذا كان الإنسان قد استقر بهذه المنطقة منذ آلاف السنين فلا بد أن يكون دان بديانة معينة، فما هي أنماط هذه المعتقدات والممارسات الدينية؟

تساءل ألفرد بيل (Alfred Bel) عن وجود الطوطمية بالشمال الإفريقي؟[262] لكن قبل تأكيد أو نفي وجودها، لا بد من إبراز مفهوم الطوطمية. ففي هذا الصدد ننقل عن سيغموند فرويد (Sigmund Freud) قوله إن الطوطم "بصفة عامة حيوان (...) يرتبط بصلة خاصة بالجماعة (...) سلف الجماعة (...) روحها الحامي وصاحب نعمتها (...) وعليه فإن من يكون لهم طوطم واحد عليهم التزام مقدس بالامتناع عن قتل (أو إتلاف) طوطمهم، وبالامتناع عن أكل لحمه أو التمتع به بأي صورة أخرى، وأي خرق لهذا الالتزام يستوجب آليا العقاب. (...) يتناقل الطوطم وراثيا عبر عمود النسب الأبوي أو الأمومي على حد سواء."[263] ويضيف فرويد: "لا يرتبط الطوطم لا بالأرض ولا بموضع بعينه، فأعضاء الطوطم الواحد يمكن أن يحيوا متفرقين عن بعضهم البعض، وفي سلام مع الأفراد التابعين

---

257 - المكان نفسه. كما ربط اسم بقوية القبيلة الواقعة بالريف الأوسط الأعلى بلفظ Baquate الذي استخرج من نص روماني اكتشف بمدينة وليلي الأثرية، حيث توافق تحديد النص الروماني مع الموقع الذي تحتله قبيلة بقوية، حسن الفكيكي، **مادة "إبقوين"**، معلمة المغرب، 23 مجلدا، مجلد 1، مطابع سلا، 8 محرم 1410 هـ/11-08-1989م، ص. 100.

258 - حسن الفكيكي، **المقاومة المغربية للوجود الاسباني بمليلة (1697-1859)**، سلسلة دراسات وأطروحات رقم -39-، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ط.1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1997، ص. 28.

259 - المكان نفسه.

260- يرجح حسن الفكيكي « أن تراجع البيزنطيين عن رأس أدر قد أخلى المكان لورتدى، سكان جبل القلوع الأوائل، وكان هذا الحدث المناسبة التي أطلق فيها السكان على المدينة المحررة "مليلت" أي البيضاء، ليظهر بعد ذلك محولا إلى صيغته العربية "مليلة". » المرجع نفسه، ص. 30.

261- مرسيا إلياد، **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، 3 أجزاء، ج1، ترجمة: عبد الهادي عباس، ط. 1، دار دمشق، دمشق 1986 - 1987، ص. 18.

262- ألفرد بيل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط. 3، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1987، ص. 55.

263 - Sigmund Freud (1912), *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Ouvrage traduit de l'Allemand avec l'autorisation de l'auteur en 1923 par le Dr S. Jankélévitch. Réimpression, 1951, p. 7.

لطوطم مختلف."[264] لكن أهم خاصية لهذا النظام، حسب فرويد، "أن أعضاء الطوطم الواحد لا يجوز لهم أن يقيموا علاقات جنسية فيما بينهم، ولا يجوز لهم بالتالي الزواج فيما بينهم. إنه قانون الزواج الخارجي الملازم للنظام الطوطمي."[265] فهل تنطبق هذه الخصائص على المعتقدات الدينية الأمازيغية القديمة؟

نجد في الريف عددا من السلالات تحمل تسمية "أوشانن"[266]؛ منها سلالة بأيت يوسف أوعري التابعة لأيت عروسي بأجدير، وأخرى بإهاروشن بإكَزناين تابعة لأشت عاصم، وثالثة بأيت سعيد بالريف الشرقي[267]، وسلالة بتمسمان. فهل يمكن أن نعتبر هذه التسميات بقايا ترمز إلى عبادات طوطمية قديمة؟

إن هذا الحيوان "أوشن" يحضر بشكل كثيف في الحكايات الأمازيغية بالريف، وهو يحيل على الدهاء والمكر، ولهذا فإن هذه التسميات يمكن اعتبارها مجرد ألقاب لهذه السلالات، ولا تعبر عن أية رمزية أو قداسة لدى سكان هذه القبائل. أما فيما يتعلق بخاصية الزواج الخارجي فإن الدراسات الإثنوغرافية تدل على تعدد أنماط الزواج السائدة بين قبائل الريف[268]، لأن هذه القبائل وعموم الأمازيغ تنزع للانتماء إلى الأرض، ولذلك ظلت تحمل أسماء القبائل التي تنتمي إليها، ولا تزال اللغة الأمازيغية تحتفظ بالكلمة "أيث"[269] التي تعني الانتماء إلى الأرض. ومن ثم فإنه لا يمكننا أن نسلم بأن المجتمع الأمازيغي القديم قد ساد فيه نظام الزواج الخارجي، لأنه لم يكن يعطي قيمة للانتساب الجنسي البيولوجي، بقدر تأكيده على الانتساب الجغرافي.

وعليه يرى بيل أن "الرسوم المنقوشة على الصخور في أنحاء من الشمال الإفريقي تشهد إلى حد ما على بعض الطقوس السحرية أو شعائر عبادة الحيوان."[270] فالأمازيغ القدامى قد قدسوا الحيوانات التي ترمز إلى قوة التوالد، لاسيما الثور[271] والأسد والكبش، ولكن الكبش كان هو الهدف الرئيس للعبادة، عبد تحت اسم إله مقدس "مأون"[272]، وقد انتشرت عبادة الإله "آمون" في مصر مجسدا في شكل كبش مقدس، وفي نواحي شمال

---

264 - *Ibid.*, p. 8.

265 - *Ibidem.*

266 - "أوشان" يقصد به الذئب في المنطقة، لكنه لغويا يعني ابن آوى، ونجد أسماء سلالات أخرى لها لقب حيوان لكنها قليلة جدا.

267 - روى لي الفقيه مسعود الزلالي من كَزناية وكان مشارط بالمنطقة من مواليد سنة 1965، أنه يعتقد أن هذه السلالة من أصل يهودي، وكانوا معروفين فيما مضى بممارسة الفاحشة (الزنا)، مما أدى ببعض أعيان القبيلة إلى فرض عقوبة حرق النساء الزانيات.

268- دافيد مونتجمري هارت، **أيت ورياغل قبيلة من الريف المغربي: دراسة إثنوغرافية تاريخية**، ترجمة: محمد أونيا، عبد المجيد عزوزي، عبد الحميد الرايس، ج 1، منشورات صوت الديمقراطيين المغاربة في هولندا، ط. 1، 2007، صص. 331 – 332.

269- تعني "الانتماء إلى شخص أو مجموعة من الأشخاص كيفما كان حجمها، أو إلى مكان معين، أو شيء محدد، أو مؤسسة ما"، علي صدقي أزايكو، **المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته**، جزآن، إشراف: محمد حمام، ج 1، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 2004، ص. 66.

270 - **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، م. س.، ص. 57.

271 - يمكن أن نعتبر الخرافة السائدة بالشمال الإفريقي بأن الأرض يتحملها قرن ثور واقف على ظهر حوت يسبح في البحر تكشف عن نفس المعنى الرمزي الذي يجعل من الثور مخصبا للام – الأرض، كما نجد في حكاية "الثور علي إيزرزر المسكين وزوجته البقرة" انظر:

LEO FRBENUIS, *Contes Kabyles*, Tome 1, Edisur, 1995, pp. 36-40.

كما نجد في الحكاية الأمازيغية الريفية خاصة ذلك الحضور المكثف لصورة البقرة المقدس والخلاق، كما في حكاية "المرأة التي تحولت إلى بقرة".

272 - محمد بيومي مهران، **المغرب القديم**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1990م/1410هـ، ص. 205.

إفريقيا.[273] ولقد كان الحيوان موضوعا للعبادة[274] لدى الأمازيغ القدامى، لكن هناك من الحيوانات التي اعتبرها الإنسان الأمازيغي ذات خصائص سحرية لذلك وظفها وما زال يوظفها في كثير من الطقوس السحرية، فدماؤها ولحومها تشكل سندا ضروريا لطقوس طرد الشر والحصول على البركة حين تقدم كقرابين، كما تدخل العناصر الأخرى ذات الأصل الحيواني ضمن المواد اللازمة لإعداد الوصفات السحرية.

ويعتبر ألفرد بيل أن ديانة (البربر) في فجر التاريخ كانت ديانة زراع ورعاة قبل كل شيء، وكانت متجهة إلى وقاية الحقول والمحاصيل ووفرتها وجودة القطعان والمواشي.[275] ونظرا لطبيعة المناخ القاسي فقد أولى السكان أهمية بالغة للينابيع الدائمة الجريان وللأرواح التي تسكنها أو تولدها أو للمطر، وكمثال على ذلك ما أورده روني باسييه (René Basset) عن اعتقاد البربر في أن الجبال تسكنها أرواح[276]، كما أشار إلى عبادة الصخور التي يزورها السكان ويعتقدون أنها ترقص وتغني.[277] ويمكن أن نجزم من خلال مظاهر التقديس التي لا تزال تحظى بها بعض قوى الطبيعة في المنطقة لدى السكان إلى انتشار عبادة الطبيعة «La Naturisme» لدى الأمازيغ القدامى. كما أن الحكايات الأمازيغية في منطقة الريف من خلال الرموز المكانية التي تحضر فيها (المطمورة، البئر، الغار، الحقل، النهر،...)، لا تعيد فقط إنتاج معتقد الانتماء إلى الأرض كواقعة جغرافية، بل تؤسس لمعتقد النسب الأرضي من خلال التأكيد على مفهوم "أرضنة العرق الإنساني" وترسيخ مفهوم "الأرض – الأم" باعتبارها الخيار الوحيد لتحقق الخلق.

تساءل محمد التازي عن وجود ميثولوجيا لدى المغاربة القدماء، أي آلهة لكل منها وظيفته، ويجزم بأن المغاربة لم يعرفوا شيئا من هذا.[278] ويحتمل أن تكون المنطقة قد تأثرت بديانات الشعوب التي احتكت بها وأثرت فيها أيضا، فجوهر العبادات الفينيقية يعكس اهتماماتهم الزراعية لذا وجدت أعياد تتفق مع تغيرات الفصول والحياة الزراعية[279]، وهذه الطقوس الزراعية شكلت أيضا أهم سمات العبادات الأمازيغية. ويرى بيل "أن الآلهة البونية (القرطاجية) مع احتفاظها بطابعها الشرقي، قد خضعت إلى حد بعيد، لتأثير العبادات المحلية."[280] ويمكن القول إن الآلهة الإغريقية والرومانية لم تستطع أن تجد لها المكانة

---

[273] - إن صيغة "آمون" أمازيغية، ونجد للكلمة حضورا في الكثير من الوقائع اللغوية التي علاقة بالأنشطة الزراعية: « Imndi » (الشعير) الذي يعتبر نباتا مقدسا في الشمال الإفريقي، ويعبر عنه في الريف بالعبارة « Sidi Imndi » أي (سيدي الشعير)، « Amnsi » (وقت العشاء) لكنها تحيل على معنى الإله المضيء وهي الخاصية التي تميز بها آمون. وخلاصة القول أن هذه المفردات تؤكد تلك العلاقة بين الإله "آمون" والمنظومة الفكرية الزراعية، كما تؤكد الجذور الإفريقية والأمازيغية لهذا الإله الذي انتشرت عبادته في العالم القديم. كما نجد ثلاث مجموعات بشرية تنتسب إلى "آمون" أو اسمها يتضمن اسم الرب "آمون"، هي: الأمونيون والكَرامانت والناسامون، وهم ليبيون أمازيغ. انظر، مصطفى أعشي، **المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته**، م. س.، صص. 46-53.

[274] - تشكل العلاقة بين الإنسان والحيوان اقترانا مقدسا، ففي الحكايات العالمية يمكن للإنسان أن يتحول إلى حيوان كما يمكن أن يحدث العكس، فنجد علاقة مماثلة بين خواص الإنسان والحيوان. Lucien Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, Édition complétée le 22 février 2002 à Chicoutimi, Québec, pp. 22,23.، هذا ما جعل الإنسان ينقل فعل التضحية من الإنسان نفسه إلى الحيوان، فالإنسان بإمكانه طرد الشر والألم ووضعه في كائن حي يتم نحره خلال مراسم خاصة للاتصال بالإلهي أو القوى الخارقة.

[275] - **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، م. س.، ص. 55.

[276] - René BASSET, *Recherches sur la religion des Berbères*, Ernest Leroux, Paris 1910, p. 4.

[277] - *Ibid*., pp. 5 – 6.

[278] - **صفحات من تاريخ المغرب القديم**، م. س.، ص. 166.

[279] - ، جان مازيل، **تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية**، ترجمة: ربا الحش، ط. 1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية – سوريا 1998، ص. 35.

[280] - **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، م. س.، ص. 58.

المناسبة في عبادات الأهالي الأمازيغ(281)، وظل "آمون" الإله الرئيس للأمازيغ، كما ظل تقديس قوى الطبيعة والطقوس السحرية هما جوهرا الدين لدى هؤلاء السكان المحليين.(282)

### ت) أشكال استمرارية البقايا الإحيائية والوثنية في التدين الشعبي

اشتغلت عدد من الأبحاث السوسيولوجية والأنثروبولوجية الكولونيالية التي اهتمت بدراسة المعتقدات الدينية بالمغرب على أطروحة "البقايا الوثنية" والتي يوضحها دوطي (Doutté) بقوله: "ففي الحين الذي تتغير فيه المعتقدات، يظل الطقس باقيا كتلك المحارات المستحثة للرخويات المنقرضة التي تساعدنا على تحديد العصور الجيولوجية. إن بقاء الطقس وثباته هو علة البقايا والرواسب التي نصادفها في كل مكان."(283) وقد حاول دوطي أن يطبق مقولة الرواسب(284) أو البقايا الأنجلوسكسونية التطورية على جميع المعتقدات والممارسات الدينية عند المغاربة كزيارة الأضرحة وعادات التضحية والاحتفالات الموسمية وغيرها، وهو نفس المنهج الذي سار عليه عدد من الباحثين الكولونياليين الآخرين. ولتأكيد هذه الاستمرارية جاء إميل درمنغهام (Émile Dermenghem) بنظرية "استمرارية المقدس" حيث يرى أن نفس المكان المقدس يمكن أن تتعاقب عليه معتقدات تنتمي إلى حقب تاريخية مختلفة، كما يقول: "استمرارية لتقليد أساسي عبر الأشكال المتعاقبة، بمعنى شهادة على حاجة وضرورة واحدة ورؤية واحدة".(285)

فهل تنحدر هذه المعتقدات الشعبية في الأولياء والصلحاء من رواسب وثنية مستمرة في التدين الشعبي للمجتمع المدروس؟ أم أن هذه المعتقدات تدخل في إطار تفاعل وتداخل معتقدات أي مجتمع من المجتمعات؟

بلغت عبادة الأولياء في الشمال الإفريقي، وفي المغرب خاصة، درجة من الترسخ والانتشار جعلت بعض الباحثين غير المتخصصين يعتبرها الشكل الوحيد للتدين عند المغاربة. وقد أرجع دوطي سبب ذلك إلى التوحيد الإسلامي الحاد والمفرط مما "دفع بالشعب إلى البحث عن وسائط أخفاها الفقهاء تحت رداء طلب الشفاعة، بينما هي في الواقع عبادة للإنسان. فالرسول نفسه - حسب زعم دوطي - لم يسلم من هذه العبادة على الرغم من تحريم الإسلام لها بشكل واضح وصريح".(286) ويعتبر بيل الأولياء المسلمين الحاليين

---

281 - رغم تأكيد بعض الباحثين مثل باسيه على أن السكان المحليين قد اخذوا عبادة آلهة روما بعد آلهة قرطاج، *Recherches sur la religion des Berbères*, Op. Cit., p. 25. كما يشير كل من ديبون وكوبولاني إلى انتشار عبادة الإله الروماني "ميترا Métra" في الشمال الإفريقي، انظر:
*Les confréries religieuses Musulmanes, op. Cit.*, p. 106.

282 - **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، م. س.، صص. 56-57.

283 - إدموند دوطي، **السحر والدين في إفريقيا الشمالية**، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، مطبعة بورقرارق، الرباط 2008، ص. 415.

284 - تمثل هذه الرواسب والمخلفات الثقافية في تلك السمات الثقافية التي تلكأت في سيرها وتخلفت عن ركب التطور أو لم تتطور بنفس السرعة التي تطورت بها بقية النظم والسمات، وتتمثل في تلك العادات التي يمارسها المجتمع المتحضر دون أن يدرك لوجودها سببا، كما يتمسك بها الناس دون أن يعرفوا معناها الأصلي الذي نسوه تماما. أحمد أبو زيد، **مقدمة فريزر والغصن الذهبي، الترجمة العربية لكتاب الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين**، سير جيمس فريزر، ج1، ط. 2، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 1998، ص. 18.

285 - *Le culte des saints dans l'islam Maghrébin*, Op. Cit., p. 34.

286 - لم يصرح دوطي بالسبب الذي دعا إلى الحديث عن عبادة الرسول لدى المسلمين.
*Notes sur l'islam Maghrébin, op. Cit.*, p. 3.

بمثابة خلفاء للآلهة الخاصة لبعض مناطق الشمال الإفريقي[287]، ويصل إلى القول بأن "التوحيد الإسلامي – من بعد المسيحية – لم يستطع بعد ثلاثة عشر قرنا من السيادة والسيطرة أن يغير تغييرا شديدا في تصورات البربر الدينية".[288]

اعتبر بعض الباحثين الكولونياليين المجتمعات الأمازيغية مجتمعات بدائية، وهكذا يرى الباحث الإسباني غريلي أن "كل تلك المعتقدات التي تبناها البربر تباعا، لم تتمكن من تحطيم العمق الديني البدائي البربري، أعني عبادة قوى الطبيعة[289] وعبادة الجن المتحكمين في هذه القوى[290]، وطبيعة الماء، والعيون، والنار... الخ. والممارسات السحرية التي لا زالت سارية الاستعمال إلى الآن."[291] واعتبر دوطي أن طقس "الكركور" أي (ركام الأحجار) ليس سوى طقس طرد الشر لدى الشعوب البدائية.[292]

كما ابتكر الأمازيغ عددا من الطقوس الزراعية استمرت إلى وقت قريب وبعضها إلى حد الآن، لاستعطاف الطبيعة من أجل استجلاب المطر والحفاظ على خصوبة الأرض، والتي تتمثل في طقس التضحية الدموية لضمان خصوبة الأرض، فالدم المراق هو الذي يعطي الطاقة للأرض والنبات، وهذا ما يوضحه إميل لاووست (Émile Laoust) بقوله: "فنهضة الحقل ليست من صنع الله وإنما من صنع روح الحقل نفسها."[293] ومن الطقوس الاستسقائية المنتشرة بالريف وبعض مناطق الشمال الإفريقي الأخرى طقس "ثاسريث أونزا" (عروس المطر)[294] الذي يهدف إلى استمطار السماء في جو احتفالي حينما يعم الجفاف ويتم اللجوء غالبا إلى ضريح أحد الصلحاء، كما تعتبر مواسم هؤلاء الصلحاء أيضا مناسبة لممارسة بعض هذه الطقوس الزراعية. حيث نظر باسيه إلى الاحتفالات الموسمية التي يقيمها (البربر) حسب تغيرات السنة الرئيسية[295] كآثار لعبادة الطبيعة المتأثرة ببقايا طقوس زراعية[296]، ونفس التصور طبقه على الأشكال الاحتفالية التي تقام في أضرحة الأولياء الشعبيين.[297]

---

287 - **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، م. س.، ص. 56. وهذا التصور يجعل شواهد الآلهة القديمة ومواقع المعابد منذ العصر الوثني، تتحول إلى مزارات وأضرحة بعد دخول الإسلام، الشيء الذي يدفع إلى مقولة (التعايش على مستوى اللاشعور الثقافي والجمعي بين معتقدات وآلهة ما قبل الإسلام وبين مقدس الدين الجديد ضمن التدين الشعبي).

288 - المرجع نفسه، ص. 68.

289 - لا يزال الكبش إلى اليوم يشكل موضعا للتقديس في الشمال الإفريقي، والريف خاصة، فمن الحكايات المتوارثة بقبيلة أيث سعيد بالريف الشرقي أن الولي الصالح سيدي علي أوسالم قد تمكن من هزم الغزاة باستنجاده بالكبش. وهكذا تحول الضريح إلى مصدر تبعث منه رؤوس الأكباش بقرونها الكبيرة، فتطير في السماء ينبعث منها شواظ من نار، فتضرب الأعداء الذين انهزموا شر هزيمة، فتراجعوا فلم يتمكنوا من السيطرة على القبيلة.

290 - استبدل طقس الجن الذي كان منتشرا في الشمال المغربي بتبجيل بعض الأولياء الذين لهم سلطة على الجن، ونذكر أشهرهم في منطقة الريف الشرقي مولاي عبد القادر الكائن بقبيلة بني وليشك، جماعة بنطيب حاليا.

291 - **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، م. س.، ص. 200.

292 - **السحر والدين في إفريقيا الشمالية**، م. س.، صص. 293-294-295.

293 - Émile Laoust, *Mots et choses berbères : Notes de linguistique et d'ethnographie*, Dialectes du Maroc, Augustin Challamel-Editeur, paris 1920, p. 38.

294 - تعني "ذاسريث أونزا" عروس المطر، والتي تطلق أيضا على "قوس قزح". ومن الأسماء الأخرى التي يعرف بها هذا الشكل الاحتفالي على صعيد شمال إفريقيا نجد: تلغنجا، بلغنجا، أغنجا، تاطامبو، تانكي، تانكو، أم تانكي... وقد خصص " Emile Laoust" فصلا خاصا لكيفية ممارسة هذا الطقس وأسمائه تحت عنوان " Cérémonies de la Taghonja- pour obtenir la pluie" في دراسته السابقة الذكر، صص. 202-254.

295 - ظل المسلمون وخاصة أهل الشمال الإفريقي يستخدمون السنة اليوليوسية في تقويمهم، وهذا مرتبط باهتماماتهم اليومية والزراعية.

296 - *Recherches sur la religion des Berbères, Op. Cit.*, p. 32.

297 - *Ibidem.*

إن هذه المعتقدات والطقوس الدينية المميزة للتدين الشعبي المغربي عموما، لا تجسد في نظرنا استمرارا لديانة أمازيغية (بدائية)، بل هي نتيجة لتفاعل وتداخل مع معتقدات قديمة وأخرى لأمم وشعوب احتكت بسكان المنطقة قبل الإسلام وبعده، فالأوليائية والصلحاوية، والتي إن سلمنا بكونها تحمل بعض المظاهر الدينية الطبيعية والوثنية، فإنه لا يصح القول بأنها تمثل كمعتقد ديني شعبي استمرارا لرواسب دينية وثنية، بل كما سنبين من خلال هذه الدراسة إنها تمثل نمطا من أنماط التدين الشعبي المرتبطة بالتطور التاريخي للنظم الاجتماعية والثقافية بالمنطقة.

إن الإطار النظري الذي تقوم عليه أطروحة استمرارية "البقايا الوثنية"، الهادف إلى ربط الطقوس الدينية الشعبية الممارسة برواسب وثنية، مرتبطة بسياسة "علمية" تهدف إلى البحث عن ديانة مفقودة لدى (البربر)، وعليه فهذه الأطاريح تعكس نظرة إيديولوجية تهدف إلى تبرير الاستعمار لمجتمع تعتبره بدائيا ومتخلفا. والفكرة التي ننطلق منها ترى أن تداخل وتفاعل المعتقدات لأي مجتمع من المجتمعات مسألة بديهية لا تحتاج إلى إثبات أو برهان، وأن التدين الشعبي ما هو إلا نتاج للوعي المتغير للمجتمع على الرغم مما قد يعبر عنه اللاشعور الجمعي من رواسب دفينة في النفس البشرية ترجع إلى تجارب وخبرات النوع الإنساني يمتد بعضها إلى الماضي السحيق. فما دام أن الاستقرار الإنساني بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي قديم يرجع إلى عصور ما قبل التاريخ، وما دام الإنسان قد وجد فلا بد أن الدين وجد أيضا، ولما كان الدين قديما، فإنه قد تجلى بطرق لا حصر لها. والتجربة الدينية باعتبارها تجربة متأصلة في الإنسان، تتكون عناصرها في إطار العلاقة الجدلية بين النظم الاجتماعية للمجتمع والشروط التاريخية التي تفرزها، ومن ثم فإن وجود بعض المظاهر الوثنية المرتبطة بالأوليائية والصلحاوية، تندرج ضمن التفاعل الذي يحدث بين المنظومات العقدية لمختلف المجتمعات في حقب تاريخية معينة.

## 2. المعتقدات اليهودية والنصرانية وأثرها في التدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي

بعد البحث في أشكال العلاقة المحتملة بين المعتقدات الوثنية وهذه الأنماط من التدين الشعبي، تقتضي منا هذه الدراسة البحث في علاقة هذه الأنماط بالمعتقدات اليهودية والنصرانية، والتي عرفتها منطقة الشمال الإفريقي – ومنها منطقة الريف – قبل الإسلام، إذ من المعلوم أن معتقدات الديانة اليهودية - المسيحية ظل الاحتكاك بها مستمرا حتى خلال الفترة الإسلامية وذلك بفعل الموقع الجغرافي للمنطقة في غرب الحوض المتوسطي. لكن الملاحظ أن هاتين الديانتين لم تستطيعا التجذر في المنطقة، إذ كان انكفاؤهما سريعا أمام الفتح الإسلامي لشمال إفريقيا عامة، بل ظلت عبادات الأهالي المحلية مسيطرة على الحقل الديني إلى ما بعد أسلمة الأمازيغ بزمن ليس بالقصير. لكن ذلك لا يثنينا عن ضرورة البحث في بعض مظاهر التأثير اليهودي والنصراني في حقل التدين الشعبي بالمنطقة المدروسة، وذلك لأمرين أساسيين:

- أن المنطقة عرفت حضورا يهوديا ونصرانيا قديما وممتدا، وبالأخص الحضور اليهودي.
- أن كلتا الديانتين عرفتا حركة صوفية وصلحاوية من نمط معين.

### أ) تاريخ الوجود والاحتكاك اليهودي والنصراني بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي

#### أولا: الوجود والاحتكاك اليهودي بالريفين الأوسط والشرقي

تؤكد المصادر التاريخية والدراسات الإثنوغرافية وكذا الرواية الشفوية استمرار وجود كتلة بشرية يهودية وسط قبائل منطقة الريف إلى غاية منتصف القرن العشرين، لكن لا تسعفنا هذه المصادر في تحديد تاريخ بداية وجود اليهود في مجال الدراسة وأعدادهم وأثرهم، وأما ما هو شبه مؤكد فهو أن غالبية اليهود بالمنطقة من أصل محلي اعتنقوا اليهودية على يد العبرانيين المهاجرين من فلسطين، ثم تعززت هذه الكتلة باليهود المطرودين من الأندلس.[298]

ويعتبر حاييم الزعفراني "اليهود أول شعب غير بربري (أمازيغي) جاء إلى المغرب واستمر في العيش إلى اليوم"[299]، ويرى أنجلو غريلي "أن السواد الأعظم من عبرانيي جهة الشمال المغربي ينتمون إلى العنصر اليهودي البربري، ويمكن اعتبارهم خلفا للبربر الذين اعتنقوا اليهودية على يد اليهود المهاجرين من فلسطين بعد تخريب الرومان لهيكل القدس."[300] بينما يرى بعض الباحثين أن وصول أولى المجموعات اليهودية إلى إفريقيا الشمالية كان في حدود العام 320 ق.م عندما قام اليونانيون بنفي مائة ألف يهودي، ثم نقلوهم خارج أرض فلسطين، فحطوا رحالهم في قرطاجة، كذلك تحركوا إلى الغرب مخلفين وراءهم آثارا في فولوبيليس (وليلي).[301] ووصلت أيضا مجموعة ثانية منهم إلى المغرب بعد العام 150 ق.م، وذلك هربا من الاضطهاد الذي لحق بهم في كورينيكيا، أي ليبيا الحديثة، واستقر هؤلاء في الريف المغربي[302] وجبال الأطلس.[303] وكذلك يوجد مجموعة أخرى تركت فلسطين بعد ثورة اليهود سنة 135م، وفيما بعد توافد المزيد من اليهود من إسبانيا ومن مناطق أخرى من أوربا بسبب المراسيم الإمبراطورية التعسفية.[304]

أما خلال الفترة الإسلامية فقد وجدت بمنطقة الريف كتل يهودية مهمة، إذ ذكر البكري أن الباب الجنوبي لمدينة نكور يسمى "باب اليهود"[305]، ولهذا لا يستبعد أن يكون لهم داخل المدينة حي خاص. وقد تعايشت هذه الكتلة في ظل جو التسامح السائد بين المكونات الاجتماعية للمدينة، وساهمت في حركة التبادل التجاري التي ازدهرت بالمنطقة. وخلال ق 10هـ/ 16م أشار الوزان إلى وجود "زقاق طويل يسكنه اليهود"[306] في بادس، بينما ذكر كربخال مرمول أنه وجد قديما بالمدينة "أكثر من مائة منزل لليهود"[307]، ويرى بول

---

298 - J. Goulven, *Notes sur les origines anciennes des Israélites du Maroc*, HESPERIS, Volume 1, 1921, éd : Edaraf Arabo-africaines, Rabat 1987, pp. 315- 336.

299 - Haïm Zafrani, *Deux milles ans de vie juive au Maroc : histoire et culture, religion et magie*, Editions Eddif, Casablanca 2000, p.11.

300 - **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، م. س.، ص. 48.

301 - روبين دانيال، **التراث المسيحي في الشمال الإفريقي: دراسة تاريخية من القرن الاول إلى القرون الوسطى**، ترجمة: سمير مالك، دار منهل الحياة، بيروت 1999، ص. 403.

302 - إن الوجود اليهودي بالمنطقة قديم، مما جعل اليهود يزعمون ان أول إمارة في شمال افريقيا، كان إمارة يهودية بمنطقة الريف. **إقليم كرت: التاريخ والثقافة**، م. س.، ص. 29.

303 - **التراث المسيحي في الشمال الإفريقي**، م. س.، ص. 430.

304 - المكان نفسه.

305 - **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، م. س.، ص. 90.

306 - **وصف إفريقيا**، م. س.، ج 1، ص. 326.

307 - **إفريقيا**، م. س.، ج 2، ص. 231.

باسكون (Paul Pascon) أن هذه المجموعة من اليهود ترجع إلى هجرة يهود الأندلس إلى المنطقة هربا من الاضطهاد الاسباني.[308]

ويمكن تصنيف اليهود الذين عاشوا بالمنطقة إلى أربع مجموعات:

- الزناتيون المعتنقون للديانة اليهودية، ومنهم قبائل جراوة، التي امتدت على طول ساحل بطوية من كبدانة إلى قلعية.
- اليهود الذين طردوا من الأندلس مع المسلمين، ونزلوا بمرافئ مليلة وغساسة وهورك وبادس وتمسمان.
- اليهود الذين ساندوا الثائر بوحمارة من فاس ودبدو، ومن أبرزهم داوود بن حيدة الذي مكنه بوحمارة من مركزه[309]، ويهود مليلة الذين كان منهم كثير من خواصه ومستشاريه.[310]
- يهود مرحلة الحماية، الذين وفدوا على المنطقة من تازة ودبدو والدار البيضاء وإسبانيا والجزائر[311]، وتمركزت نسبة كبيرة منهم بمليلية.[312]

## ثانيا: الوجود والاحتكاك النصراني بالريفين الأوسط والشرقي

إذا كان الحضور اليهودي قد استمر بالمنطقة إلى غاية الفترة المعاصرة، فإن الوجود النصراني بها يصعب إثباته تاريخيا، في غياب بقايا سكانية نصرانية، ومع ذلك فموقع المنطقة المنفتح في إفريقيا الشمالية وانفتاحها على أوربا جعلها تحتك بالنصرانية في مراحل تاريخية مختلفة وإن كانت السمة الغالبة على هذا الاحتكاك هو طابع العداء.

شهدت السواحل الشمالية للريفين الأوسط والشرقي إقامة مراكز للاستيطان الروماني بداية العهد المسيحي، مما جعل الرحالة الروماني بارطولومي يعد مركز "روسادير" (مليلة) بمثابة مستعمرة، وهو ما كرره الإمبراطور فاسباسيانوس سنة 70م[313]، كما احتفظ الرومان بعدد من المراكز بساحل الريف الأوسط كرأس بوزكور وبوقانا وغيرها. وشكل حوض نهر ملوية مجالا استراتيجيا للإدارة الرومانية، سعت للسيطرة عليه لتفادي لجوء الثوار إليه.[314]

وكانت مدينة كوريني، بليبيا الحالية، أولى المراكز في شمال إفريقيا التي استقبلت المسيحية خلال الخمسين سنة بعد غياب المسيح عيسى[315]، وخلال العام 200م نشأت

---

308 - Paul Pascon, Herman Van der WESSTEN, *Les Beni Boufrah : Essai d'écologie sociale d'une vallée rifaine (Maroc)*, Reproduction industrielles, Rabat, SEPTEMBRE 1983, p. 67.

309 - أحمد شحلان، **مدن مغربية في كتابات عبرية**، ضمن متنوعات محمد حجي، ط. 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1998، ص. 259.

310 - **إقليم كرت، التاريخ والثقافة**، م. س.، ص. 29.

311 - المرجع نفسه، ص. 30.

312 - **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، م. س.، ص. 48.

313 - **المقاومة المغربية للوجود الاسباني بمليلة**، م. س.، ص. 28.

314 - المصطفى مولاي رشيد، **ملوية والمغرب القديم**، ضمن وجدة والجهة الشرقية، سلسلة إحياء التراث رقم 2، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2005م/ 1426هـ، ص. 47.

315 - **التراث المسيحي بشمال إفريقيا**، م. س.، ص. 47.

كنائس مزدهرة بتونس والجزائر(316)، كما كانت المجموعات المسيحية حاضرة بشمال المغرب قرب طنجة منذ منتصف ق 2م.(317)

شهدت المسيحية في شمال إفريقيا مدة طويلة من الاضطهاد من قبل أباطرة روما، ولن تعلن ديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية إلا سنة 312م على يد قسطنطين. وعلى الرغم من ذلك لم تسلم المسيحية من حدوث انشقاقات على يد الدوناتيين والدوارين الذين تزعموا حركات دينية مناهضة للكنيسة الرومانية، وإذا كان مجال نفوذ الحركتين متمركزا في نوميديا، فإنهما هدفتا إلى الانتشار في موريطانيا(318)، ومادام أن منطقة الريف الشرقي هي المنطقة المورية القريبة من نوميديا، فمن المحتمل امتداد نفوذ الحركتين إليها.

ويتحدث باسييه (Basset) عن انتشار المسيحية لمدة طويلة لدى قبائل غمارة وصنهاجة بالريف، وذلك حتى قضى عليها الموحدون.(319) وخلال العصر الإسلامي عرفت إمارة نكور وجود جالية من العبيد أبناء المسيحيين(320) سميت بالصقالبة(321)، وإن كانت هذه الفئة مسلمة فلا بد أن تكون حملت معها بقايا من ديانة آبائها. وشكلت موانئ مليلة ونكور والمزمة وبادس وغيرها محطات للتواصل التجاري والثقافي مع البلدان الأوربية المسيحية، فمثلا يذكر ابن أبي زرع أنه في سنة 691 هـ "قدم على أمير المسلمين (يوسف بن يعقوب المريني) وهو بتازوطة رومي جنوي من صاحب جنوة بهدية جليلة."(322) وبعد سقوط الأندلس سنة 1492م في يد الإسبان المسيحيين، توجهت أنظارهم نحو سواحل الريف الشمالية فسقطت مليلة سنة 1497م، وغساسة وبادس سنة 1506م، وجزيرة نكور سنة 1673م، بل تتحدث بعض التقارير العسكرية الإسبانية عن دخول بعض سكان الريف في المسيحية فرارا من تعسف السلطة المغربية.(323) وعلى الرغم من ذلك فقد اتسمت علاقات سكان الريفين الأوسط والشرقي مع البلدان المسيحية بطابع العداء خلال الفترة الحديثة والمعاصرة.

إذا كان التاريخ يثبت وجود وحضور مجموعات يهودية ونصرانية بالريفين الأوسط الشرقي، فإنه للحديث عن تأثير هذه المجموعات في المعتقدات الشعبية للساكنة عبر التاريخ، لا بد من تبيان أنماط المعتقدات والممارسات اليهودية والنصرانية التي تدخل في مجال التصوف والصلاح.

### ب) أنماط التصوف والصلاح اليهودي والنصراني

---

316 - المرجع نفسه، ص. 50.

317 - المرجع نفسه، ص. 51.

318 - محمد المبكر، **شمال إفريقيا القديم: حركة الدوارين وعلاقتها بالدوناتية 305 – 429م**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة: رسائل وأطروحات رقم 52، جامعة محمد الخامس، الرباط، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2001، ص. 199.

319 - *Recherches sur la religion des Berbères*, Op. Cit. p. 39.

320 - **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، م. س.، ص. 93.

321 - "أطلق الجغرافيون العرب اسم الصقالبة على سكان البلاد المتاخمة لبحر الخرز بين القسطنطينية وبلاد البلغار ... على أن أصل كلمة صقلبي Esclave فرنسي قديم، ومعناه عبد أو رقيق ... غير أن هذا المعنى اتسع بعد ذلك فصار يطلق على كل الأرقاء من جميع الأمم المسيحية سواء عن طريق الاقتناء أو الأسر. إبراهيم القادري بوتشيش، **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 2000، ص. 45.

322 - **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، م. س.، ص. 382.

323 - **الريف قبل الحماية**، م. س.، ص. 46.

يمكن التمييز داخل التصوف اليهودي بين نمطين[324]؛ واحد يدور في نطاق توحيدي ويبتدئ من تدريبات صوفية يقوم بها المتصوف ليكبح جماح جسده تعبيرا عن حبه للإله ومحاولته التقرب منه، أما النمط الثاني فيدور في إطار حلولي وهدف المتصوف يكمن في البحث عن الصيغ التي يمكن من خلالها التوحد مع الخالق ثم التحكم في الإرادة الإلهية. ومن أبرز أشكال التصوف اليهودي ما يعرف باسم "القبالا" التي تتضمن إلى جانب الباطنية اليهودية، "جماع الكتابات التلمودية والمدارشية (التوراة الشفوية)، وكذا كل الآراء والمعتقدات الكلامية والفلسفية التي عرفتها العهود اليهودية العربية."[325] وإلى جانب هذا عرف اليهود عبادة الموتى، يقول أحد الباحثين: "من أقوى البراهين التي يمكن تقديمها عن وجود عبادة الموتى لدى الإسرائيليين، هو إقامة تلك الأضرحة للأسلاف المحترمين."[326]

أما في المسيحية فقد تجسدت حركة التصوف فيما سمي بالرهبنة والديرية، وتعني الرهبنة "الزهد والنسك أو الانعزال والانفراد بقصد التبتل والعبادة مع اختيار الفقر طوعا، أما الديرية نسبة إلى الدير وهو البيت أو الموضع الذي يخصص لسكنى الرهبان والراهبات والالتجاء إليه للتعبد."[327] ويرجع بعض الباحثين[328] انتشار ظاهرة الرهبنة في أوربا إلى سياسة البطش والتنكيل التي واجهتها المسيحية، ولعبت هذه الظاهرة دورا رئيسيا في تطور أوربا خلال العصر الوسيط.

### ت) أشكال تأثير المعتقدات اليهودية والنصرانية في التدين الشعبي

يعتقد حاييم الزعفراني بإمكانية مساهمة علم الباطن اليهودي القديم في صوغ علم باطني إسلامي[329]، لكن التأثير الجلي هو تلك المزارات التي يقصدها المسلمون واليهود معا، إنها "توفيقية دينية قد تدهش الناظر، إنهم يهودا ومسلمين، يرجون معا الشفاعة والحماية من نفس الأولياء والصالحين، ويقومون بنفس التعبد وبنفس الرموز، ويقدمون نفس الصدقات، ويتوسلون بنفس الدعوات ونفس الصلوات."[330]

في منطقة الريف الشرقي وقفت على ضريح سيدي يوسف اليهودي، وهو يقع بدوار اشريعة بحي ترقاع، بلدية الناظور، في أعلى قمة جبل بايو (BAYO) ويبعد بـ6 كلم عن الناظور. وقد شهد هذا الضريح إصلاحات وترميمات من قبل اليهود المقيمين بإسبانيا ومليلية سنة 1995، ويقام له موسم كل سنة في فصل الربيع حيث يأتي الزوار من المغرب وخارجه، كما يزوره المسلمون من نساء ورجال وأطفال في أوقات مختلفة من السنة.

---

324 - **فلسفة التصوف في الأديان**، م. س.، ص. 108.

325 - حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، جزآن، ترجمة: أحمد شحلان، منشورات مرسم، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2000، ج 1، ص. 209.

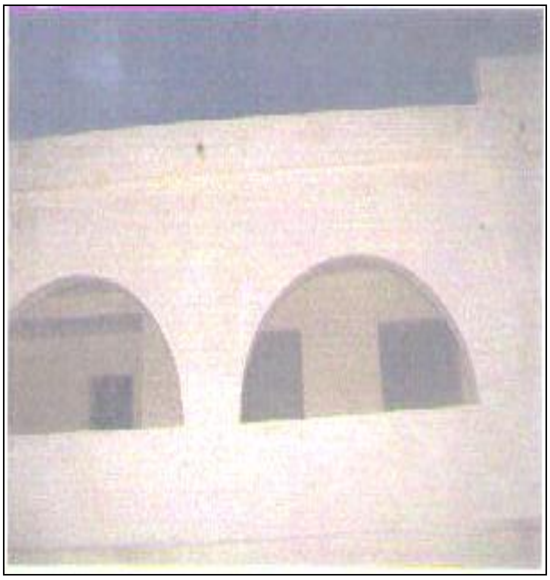
326 - Charles L. Delétra, *Recherches sur les vestiges d'un culte des morts chez les anciens Hiboux*, Imprimerie W. Kundig & fils, Genève 1902, p. 78.

327 - رءوف حبيب، **تاريخ الرهبنة والديرية في مصر وآثارها الإنسانية في العالم**، مكتبة المحبة، مصر، د.ت، ص. 23.

328 - **فلسفة التصوف في الأديان**، م. س.، ص. 132.

329 - **يهود المغرب والأندلس**، ج 1، م. س.، ص. 214.

330 - المرجع نفسه، ج 2، ص. 508.



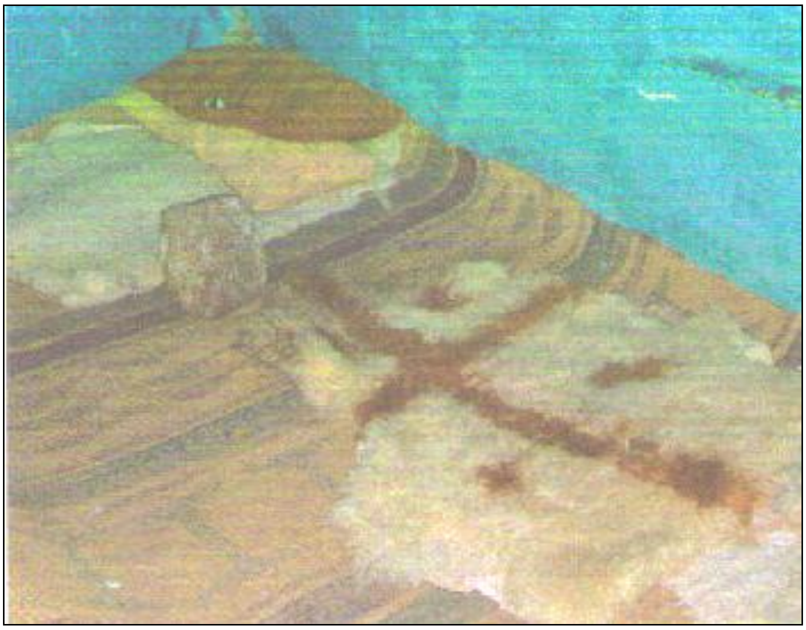
**ضريح سيدي يوسف اليهودي وبجانبه لوحة عليها كتابة باللغة العبرية**

كما أن ضريح سيدي بويعقوب الواقع بجماعة تمسمان– بودينار بإقليم الناظور يشاع أن دفينه يهودي وأن أهل الدوار المنحدرين منه من أصل يهودي، لكنهم ينفون ذلك ويعتبرون جدهم من الشرفاء. كما وقفت بقبيلة أيث توزين بميضار الأعلى على بعد 80 كلم من الناظور على مكان يسمى المقبرة اليهودية "ثيمذرين أوذايان"، يتداول أن "السحرة" يستخرجون منها العظام لإقامة طقوسهم السحرية.

أما التأثير المسيحي في التدين الشعبي بالمنطقة فلا يمكن إثباته من طريق مباشر، على الرغم من وقوف الباحث أنجلو غريلي في النقطة الحدودية بين قبيلتي أيث توزين وجزناية على مقبرة تسمى "قبور يعال" (Kebur Yeal) التي رجح أنها ربما كانت مراكز استيطان روماني قديمة.[331] لكن للمسيحية المشرقية تأثير غير مباشر في التصوف بالمنطقة، بل في التصوف الإسلامي عموما، ومن ذلك ما ذكره البادسي عن الشيخ أبي مروان عبد المالك الوجانسي الذي "بات بالشام في دير لبعض الرهبان."[332] وحكى لي الفقيه الزلالي[333]، أن الإسبان جاؤوا في أحد السنوات الأخيرة لنبش الضريح المعروف عند الناس بسيدي أعمار أوموسى، وأخرجوا منه صندوقا عليه كتابة أجنبية، ثم أخذوه، وكان المسلمون يزورون هذا الضريح؛ والمثير أيضا في بعض الأضرحة هو وجود شواهد عند القبر على شكل صليب، أو حتى على أرضية الضريح.

---

331 - **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، م. س.، ص. 35.
332 - **المقصد الشريف**، م. س.، ص. 99.
333 - سبق التعريف بهذا الشخص كمصدر للرواية الشفوية.



**أرضية على شكل صليب بضريح سيذي سعيد بوردانة – بن طيب**

## المطلب الثاني: الأسس الإسلامية

تعتبر منطقة الريفين الأوسط والشرقي من مناطق المغرب الأقصى التي سبقت إلى الاحتكاك بالإسلام والمسلمين، ثم اعتناق الإسلام بعد ذلك بشكل يكاد يكون عاما، ولذلك شكل الإسلام المصدر الرئيس الذي صاغ المعتقدات والممارسات الدينية لسكان المنطقة عبر التاريخ الإسلامي، على الرغم من أن بعض الباحثين الأجانب يحاول أن يبرهن على سطحية إسلام سكان المنطقة والشمال الإفريقي عموما[334]، لكن وعلى الرغم من ذلك فإنه لا يمكن أن ننفي أن الإسلام قد تفاعلت وتداخلت معه معتقدات مختلفة محلية وأجنبية

---

334 - انظر أنجلو غريلي في كتابه "**أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**"، مرجع مذكور سابق. إذ يقول: "واليوم ليس للبربري إلا طلاء إسلاميا ورغبة بسيطة في العقيدة، من دون أن يفضي التأثير الديني إلى تغيير جذري لتقاليد البربر وعاداتهم الموروثة وقوانينهم العرفية" (ص. 12).

ساهمت في صياغة التدين الشعبي بالصورة التي وصل بها إلينا، وإن ظل هذا التدين عبر سيرورته التاريخية في تشكل مستمر بارتباط وثيق مع النظم الاجتماعية والثقافية التي مرت على المنطقة. ونسعى إلى إبراز دور الإسلام التاريخي في صياغة التدين الشعبي بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي، ويمكن أن نميز في هذه الأسس الإسلامية بين تجربتين أساسيتين: تجربة الرباط والزهد التي مثلها بامتياز رباط "نكور"، وهي سابقة على حركة التصوف، ثم تجربة التصوف التي ميزنا فيها بين مرحلتين: مرحلة الرابطات، ثم مرحلة الزوايا والطرق الصوفية.

## 1. أساس الرباط والزهد

شهد القرن الأول الهجري ظهور حركة الزهد الإسلامية وانتشارها بالمشرق الإسلامي نتيجة للاضطرابات السياسية والتحولات الاجتماعية[335]، أما انتقالها إلى الغرب الإسلامي، وإلى منطقة الريفين الأوسط والشرقي خاصة، فقد ارتبط بفترة الفتوحات الإسلامية التي عرفت ظاهرة الرباطات، ولذلك فهي تعتبر تاريخيا حركة سابقة على ظهور التصوف. وشكل رباط "نكور" تجربة متميزة في التاريخ الديني والسياسي والثقافي للمنطقة، إذ تولى عملية أسلمة سكان المنطقة، وساهم في تشكيل ملامح التدين بها عبر مسار تاريخي طويل لا يزال صداها يتردد إلى اليوم، كما تجسده الأضرحة المقامة لرواد هؤلاء الرباط تخليدا لذكراهم، ونسعى إلى إبراز خلفيات هذه التجربة وآثارها في المسار الديني للمنطقة.

### أ) تأسيس رباط "نكور"

### أولا: سياق تأسيس رباط "نكور"

تربط معظم الحوليات التاريخية والدراسات المعاصرة تأسيس رباط نكور، وبعده الإمارة التي حملت الاسم نفسه، بالحملة العسكرية التي قامت بها فرق يمنية حميرية جاءت مع جيوش موسى بن نصير واستولت على المنطقة.[336] لكن أحد الباحثين يرى "أن التحاق نكور وبلاد الريف بدار الإسلام قد تم في إطار الصلح والمسالمة، بواسطة المجهود الحضاري الذي وضعت أسسه خلال ولاية عقبة بن نافع تدريجيا وتوسعت تدريجيا خلال العهود اللاحقة."[337] لكن وعلى الرغم من ذلك لا تؤكد هذه الدراسات على الطابع الديني الزهدي الذي ميز هذا الكيان، لاسيما في مراحله الأولى، ولا أدل على ذلك من تسمية البكري لهذا الكيان باسم "رباط نكور"[338]، كما أن مؤسسه صالح بن منصور كان "يعرف بالعبد الصالح".[339]

### ثانيا: موقع رباط "نكور"

---

335 - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ط. 3، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1979، ص. 71.

336 - أحمد عبد السلام البوعياشي، **الريف بعد الفتح الإسلامي**، ج 1، دار الطباعة المغربية، تطوان 1954، ص. 15.

337 - **إمارة بني صالح في بلاد نكور**، م. س. ص. 21.

338 - **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، م. س.، ص. 91.

339 - **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، ج 6، م. س.، ص. 1662.

يشير البكري إلى موضع نزول صالح فيقول: "فنزل مرسى تمسامان على البحر بموضع يقال بدكون (Badcon) بوادي البقر وبين مرسى تمسامان ومدينة نكور عشرون ميلا وهو مرسى صيفي."[340] ويضيف ابن الخطيب: "وبقي بها إلى أن مات فدفن على شاطئ البحر وقبره هناك معروف بقبر العبد الصالح."[341] وعلى هذا نستخلص أن العبد الصالح بنى أولى رباطاته بهذا الموقع "على السفح الأيمن لمجرى وادي البقر."[342] أما فيما يخص الرباط فيحدد البكري موقع تأسيسه في طرف موضع يدعى أكدال حيث يجتمع نهر نكور وغيس[343]، وهذا الرباط أنشئ قبل تأسيس مدينة نكور على بعد أميال في العهود اللاحقة من قبل العبد الصالح ليكون "بمثابة مركز للتعبد والدعوة ومقرا لاستقبال وفود الزوار ومشايخ العشائر"[344]، وهذا ما جعل بعض المؤرخين يخلط بين موقع الرباط والمدينة التي تأسست بعد ذلك، فمثلا أورد ابن خلدون: "... ثم اختط مدينة نكور لأول ولايته ونزلها، وهي التي تسمى لهذا العهد المزمة."[345] وقد شكلت مدينة المزمة بعد ذلك أهم موانئ إمارة نكور التي كانت تربطها بالعالم الخارجين كما يذكر ابن حوقل: "نكور مدينة مقتصدة في وقتنا هذا، وكانت قديما أعظم مما هي، ولها مرسى ترسى فيه المراكب في بطن جزيرة يدعى المزمة"[346]، فيحتمل أن يكون بطن هذه الجزيرة هو الذي احتضن رباط نكور الثاني الذي أسسه صالح بن منصور ثم توسع في عهد خلفائه قبل تأسيس مدينة نكور، ولا ريب فقد كانت الرباطات تؤسس على السواحل البحرية.

**خريطة: المواقع الأثرية بتمسمان وحوض نكور**

---

340 - **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، م. س.، ص. 91.

341 - لسان الدين بن الخطيب، **تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط، القسم الثالث من كتاب أعمال الأعلام**، تحقيق وتعليق: أحمد مختار العبادي، محمد إبراهيم الكتاني، دار الكتاب، الدار البيضاء 1964، ص. 172.

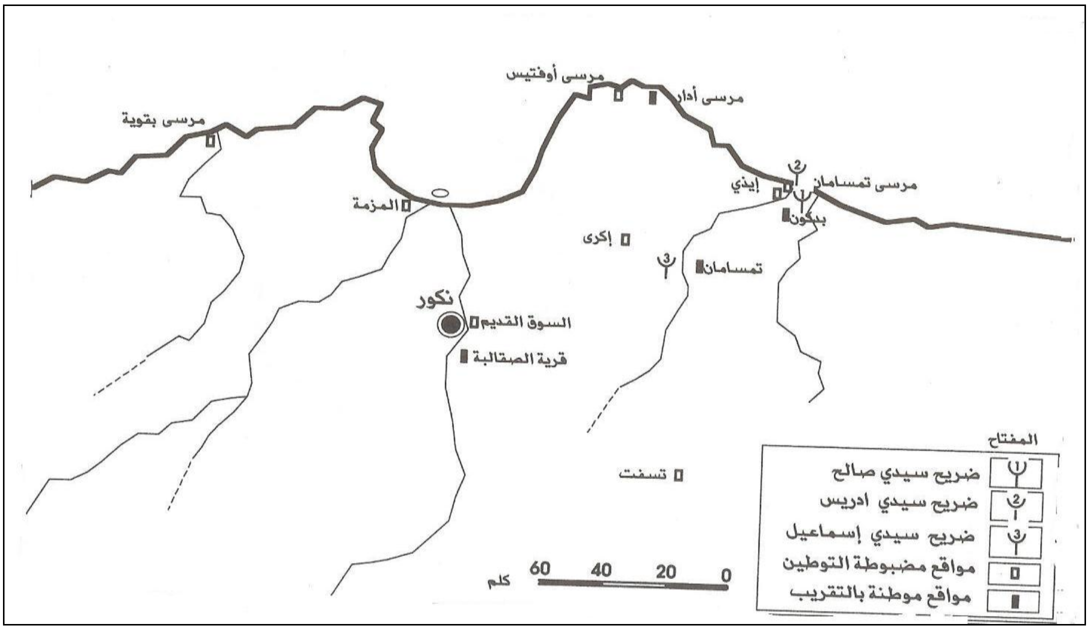
342 - **إمارة بني صالح**، م. س.، ص. 123. واعتبر الطاهري أن وادي البقر تحريف لعبارة وادي "أمقران" الذي مازال يحمل نفس الاسم باللغة المحلية "إغزار أمقران"، انظر المكان نفسه.

343 - **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، م. س.، صص. 90-91.

344 - **إمارة بني صالح**، م. س.، ص. 127.

345 - **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، ج 6، م. س.، ص. 1662.

346 - **صورة الأرض**، م. س.، ص. 81.




## ثالثا: مؤسس رباط نكور وخلفائه

أما مؤسس هذا الرباط فتشير معظم المصادر إلى أنه صالح بن منصور، وتتفق روايتا ابن خلدون(347) وابن الخطيب(348) على التصريح بأنه حميري من عرب اليمن، في حين يكتفي البكري(349) وابن عذارى(350) الذي نقل عنه بالإشارة إلى أنه "دخل المغرب في الافتتاح الأول"، أما اليعقوبي فقد ذكر أن "صالح بن سعيد يدعي أنه من حمير وأهل البلد يزعمون أنه من أهل البلد نفزي."(351) وهذه الرواية جعلت أحد الباحثين يرجح الأصل الصنهاجي النفزي لمؤسس إمارة نكور، إذ يقول: "يبدو أن صالح بن منصور هذا من أوائل الذين أسلموا وتفقهوا بقيروان إفريقية، ومنها توجه بإيعاز من الفاتحين غربا نحو نكور."(352) ومهما يكن من أمر فإن المسألة التي تهمنا هنا هي ما تؤكده هذه المصادر من أن اللقب الذي كان يعرف به صالح بن منصور أي "العبد الصالح"، وفي هذا دلالة على المكانة الدينية التي حظي بها هذا الزعيم ليس من منطلق سياسي، بل من منطلق ديني زهدي.

أما عن تاريخ تأسيس هذا الرباط فقد ذكر ابن الخطيب أن صالح بن منصور "توجه إلى المغرب في الفتح الأول الكائن على يد عقبة المستجاب"(353)، بينما يحدد ابن خلدون تاريخا آخر لا يتوافق مع مرحلة فتح عقبة بن نافع للمغرب سنة 62 هـ، حيث يقول: "وأقطعه إياها الوليد بن عبد الملك في أعوام واحد وتسعين للهجرة."(354) وفي نظرنا أن

---

347 - **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، م. س.، ج 6، ص. 1662.

348 - **أعمال الأعلام**، م. س.، ص. 171.

349 - **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، م. س.، ص. 91.

350 - ابن عذارى المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، 3 أجزاء، تحقيق ومراجعة: ج.س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، ج 1، ط. 3، دار الثقافة، بيروت 1983م، ص. 176.

351 - أحمد بن أبي يعقوب (اليعقوبي)، **كتاب البلدان**، مطبعة ليدن المحروسة، 1890م، ص. 127.

352 - **إمارة بني صالح**، م. س.، ص. 29.

353 - **أعمال الأعلام**، م. س.، ص. 171.

354 - **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، م. س.،ج 6، ص. 1662.

الروايتين غير متناقضتين، فالأولى منهما ترجح أن إسلام صالح وأهل منطقته كان في زمن عقبة خلال حملته على المغرب الأقصى، ثم انتقل إلى القيروان للتفقه في الدين وتوجه ثانية إلى مسقط رأسه مع حملة موسى بن نصير في سنة 91 هـ (709م).[355] واستمر صالح في أداء مهمته ومواجهة المذاهب الخارجية إلى أن "هلك بتمسامان سنة 132 هـ (749م)"،[356] وخلف ثلاثة أولاد "المعتصم، وإدريس: أمهما صنهاجية، وعبد الصمد، فولوا المعتصم، ومكث فيهم يسيرا، ومات. فولوا على أنفسهم إدريس"[357]، "فاختط مدينة نكور في عدوة الوادي ولم يكملها، وهلك سني 143 هـ"[358]، ودفن بتمسامان حيث لا يزال ضريحه إلى اليوم معروفا "بسيدي إدريس" على شط البحر بمقربة من قرية إيذي.

انطلاقا مما سبق، نستخلص أن تجربة "نكور" قبل أن تتجسد في شكل إمارة سياسية مثلت رباطا دينيا قاد حركة دعوية وجهادية إسلامية تركت بصمات واضحة في التاريخ الديني والسياسي بل الحضاري والثقافي للمنطقة.

## ب) آثار تجربة رباط "نكور" على التدين بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي

### أولا: نشر الإسلام وبث تعاليمه

ارتبط تأسيس رباط "نكور"، كما سبق الذكر، بحركة الفتوحات الإسلامية للغرب الإسلامي، وبدون شك فمنطلقات هذا الرباط كانت جهادية ودعوية لنشر الإسلام في المنطقة وخارجها. وتتفق أغلبية المصادر على أن صالح بن منصور هو الذي قاد حركة نشر الإسلام بالمنطقة، فلما نزل تمسامان "على يديه أسلم بربرها"[359]، كما امتدت حركته إلى القبائل المجاورة، كما يقول الحميري: "وعلى يديه أسلم البربر المجاورون لهذه المدينة وهم صنهاجة وغمارة."[360] ويضيف ابن خلدون: "واجتمع إليه قبائل غمارة وصنهاجة مفتاح وأسلموا على يده."[361] ولم يقتصر دوره على نشر الإسلام بالمنطقة، بل "لا يستبعد أن يكون أهل نكور وتمسامان ونفزة أحد أهم الفروع القبلية بالمنطقة (...) قد ساهموا بفعالية في فتح الأندلس"[362]، بل إن "طارق بن زياد ينتمي إلى نفس المجموعة القبلية التي ينحدر منها صالح بن منصور فهو بربري من نفزة."[363] وهذه المهمة الدعوية ستستمر على يد خلفاء صالح بن منصور، فابنه المعتصم "كان يلي الصلاة والخطبة لهم بنفسه"[364]، وسعيد بن صالح، خامس أمراء نكور، بنى مسجدا على نهر غيس على صفة مسجد

---

355 - بينما يرى الحميري أنه "دخل أرض المغرب في الافتتاح الأول قبل موسى بن نصير". محمد بن عبد المنعم الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق: إحسان عباس، ط. 2، مكتبة لبنان، بيروت 1984م، ص. 577.

356 - **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، م. س.، ص. 1662.

357 - **البيان المغرب**، م. س.، ج 1، ص. 176.

358 - **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، م. س.، ص. 1662.

359 - **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب** ، م. س.، ص. 91.

360 - **الروض المعطار**، م. س.، ص. 577.

361 - **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، م. س.، ج 6، ص. 1662.

362 - **إمارة بني صالح**، م. س.، ص. 35.

363 - المرجع نفسه، ص. 33. ويستند في انتساب طارق إلى نفزة إلى ما ورد عند ابن عذارى إذ قال: "هو طارق بن زياد بن عبد الله بن ولغوين بن رفجوم بن تبرغاسن بن ولهاص بن يطوفت بن نفزاو. فهو نفزاوي"، **البيان المغرب**، م. س.، ص. 43.

364 - **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، م. س.، ج 6، ص. 1662.

الإسكندرية.[365] هذا ما يثبت حرص بني صالح أولا على نشر الإسلام بالمنطقة، وثانيا على تقوية عملية الأسلمة بإقامة المساجد والرباطات وتفقيه الناس في دينهم.

### ثانيا: ترسيخ مذهب أهل السنة والجماعة

استمسك بنو صالح بمذهب أهل السنة والجماعة وبثوه بالمنطقة، وعملوا على محاربة التيارات الإسلامية المخالفة له، من خوارج وشيعة ومعتزلة، ولا أدل على ذلك من ارتباطهم منذ البداية بالدولة الأموية في المشرق. فنتيجة لاستجابة أهل المنطقة لدعوة صالح بن منصور تأمر عليهم و"استخلص نكور لنفسه"[366]، لذا لم يجد الوليد بن عبد الملك من الاعتراف به سيدا على نكور فاقطعه إياها، وهذا ما يؤكد أن نكور انضمت إلى دار الإسلام صلحا واختيارا، وما يكشف عن ارتباطها عند التأسيس بدمشق في إطار علاقة الإقطاع التي ميزت سياسة الأمويين تجاه عدد من مناطق الفتح.[367] وما يدل على رسوخ السنة والجماعة في المنطقة أن ثورة الخوارج[368]، بزعامة داود الرندي، لم تفلح في القضاء على الإمارة والاستمرار في الحكم، فقد ورد عند البكري وغيره[369] أن سكان المنطقة "ارتد أكثرهم لما ثقلت عليهم شرائع الإسلام، وقدموا على أنفسهم رجلا يسمى داود ويعرف بالرندي وكان من نفزة وأخرجوا صالحا من البلد، ثم تلافاهم الله بهداه وتابوا من شركهم وقتلوا الرندي واستردوا صالحا."[370]

كما حارب بنو صالح التيارات المذهبية الأخرى المخالفة للسنة، ففي عهد سعيد بن إدريس (143- 180هـ)، رابع أمراء نكور، "انتقضت غمارة ... على سعيد فخلعوه وولوا عليهم رجلا منهم اسمه سكن"[371]، بينما يذكر البكري أن الذين قاموا على سعيد هم البرانس[372]، ويذكر التفاصيل نفسها التي يذكرها ابن خلدون عن ثورة غمارة. والذي يرجحه الطاهري أنها ثورة غمارة التي قد تكون "تأثرت بالدعوة الواصلية التي ركزت نشاطها في المغرب الأقصى بالأجزاء الغربية من بلاد طنجة منذ وقت مبكر"[373]، لكن هذه الثورة لم تفلح في دخول نكور، فآلت إلى الفشل بعد مقتل مقدمهم وتشتيت جموعهم.

وواجه بنو صالح الزحف الشيعي الفاطمي الذي تعرض له الغرب الإسلامي خلال ق 4 هـ/ 10م، فعلى الرغم من ضعف إمكانيات الإمارة عن التصدي لهذا الزحف فقد تحالفت مع أمويي الأندلس حاملي راية السنة والجماعة بالغرب الإسلامي.[374]

بهذا يتأكد دور نكور المركزي في صيانة المذهب السني بالمنطقة وسط إعصار التيارات المذهبية المتنازعة، لتمتد آثار هذا المذهب لاحقا إلى بقية ربوع الغرب الإسلامي. ولا أدل على ذلك من العناية التي حظي بها مذهب الإمام مالك من قبل أمراء بني صالح،

---

365 - **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، م. س.، ص. 91.

366 - **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، م. س.، ج 6، ص. 1662.

367 - **إمارة بني صالح**، م. س.، ص. 32.

368 - ارتبطت هذه الثورة بالسياسة الأموية الجائرة التي نهجت على يد ولاتهم وعمالهم على المغرب كعمر بن عبد الله المرادي منذ عهد يزيد بن عبد الملك، انظر المرجع السابق نفسه، صص. 36 / 42.

369 - عند ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، ج 6، ص. 1662، وابن عذارى، **البيان المغرب**، ج 1، ص. 176.

370 - **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، م. س.، ص. 91.

371 - **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، م. س.، ج 6، ص. 1662.

372 - **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، م. س.، ص. 92.

373 - **إمارة بني صالح**، م. س.، ص. 54.

374 - المرجع نفسه، الباب الأول، الفصل الثالث، م. س..

حتى نبغ عدد من فقهاء هذا المذهب بنكور، منهم أحد أفراد العائلة الصالحية عبد الرحمن بن صالح بن سعيد، الذي كان "فقيها بمذهب مالك وحج أربعا"[375]، ومنهم ابن عبد الله وابن عيسى اللذين تتلمذا علي يديهما "القاضي أبو محمد عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن قاسم بن منصور اللخمي: أحد رجال وقته ونبهاء زمنه وأصله من نكور"[376]، وسعيد بن عمر بن عبد النور النفزي، الذي سكن قرطبة، "وكان من أهل العلم والعدالة كان حيا سنة 425 هـ"[377]، وسعيد بن الناكوري "من أهل قرطبة، كان من أهل المعرفة والفهم واستأدبه المنصور بن أبي عامر لولده وولاه الصلاة والخطبة بجامع الزاهرة، وتوفي 392 هـ."[378] ونذكر أيضا أحمد بن فتح المليلي المكنى أبا جعفر، قاضي مليلة الذي هرب من مليلة خوفا من عساكر الشيعة الفاطميين سنة 325هـ، واستجار بالناصر، حيث التحق بقرطبة وتولى قضاء ناحيتها، توفي بمليلة سنة 332هـ.[379] ومنهم حسين بن فتح، أصله من نكور وسكن أشبيلية، وكان مؤدبا بالقرآن، حدث عنه أبو محمد الباجي وأحمد بن عبادة الرعيني وأثنى عليه.[380]

## ثالثا: احتضان حركة الزهد الإسلامية بالمنطقة

إذا كان يبدو للبعض أن التوجه الروحاني الزهدي طارئ على الشخصية المغربية، فإن الواقع يثبت أن النشوة الروحية التي اكتنفت الشخصية المغربية (ومنها الشخصية الريفية) عند إسلامها لم تكن وليدة اللحظات الأولى لإسلامها، بل هي "وليدة ارتباط روحي كان لديها مع كل الأشكال التعبدية التي اعتنقها الإنسان المغربي قبل الإسلام، مما يفيد أن الشخصية المغربية كانت بطبيعتها شخصية روحية لا يمكن فصل روحانيتها عن سلوكها ومعتقدها."[381]

ومن هذا المنطلق لا نستغرب قيام رباط نكور بعد مرور مدة قصيرة على الفتح الإسلامي لمنطقة الريف[382]، والذي احتضن حركة الزهد والجهاد بالمنطقة، ومثلها بحق صالح بن منصور الذي لقب بالعبد الصالح كما أثبتت عدد من المصادر التاريخية، وهذا اللقب ذو حمولة روحية دينية قوية وعميقة في التصور الإسلامي. فبالموازاة مع نشأة مدارس عديدة لحركة الزهد في المشرق الإسلامي خلال القرنين الأول والثاني الهجريين

---

375 - **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، م. س.، ص. 92.

376 - القاضي عياض، **الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض**، تحقيق: ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1982، ص. 155.

377 - عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، 8 أجزاء، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ج 4، ص. 38.

378 - المصدر نفسه، ص. 46.

379 - أبو الوليد عبد الله بن الفرضي، **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس**، 3 أجزاء، نشر وتصحيح: عزت العطار الحسيني، ط. 2، مطبعة المدني، القاهرة 1988، ج 1، ص. 75.

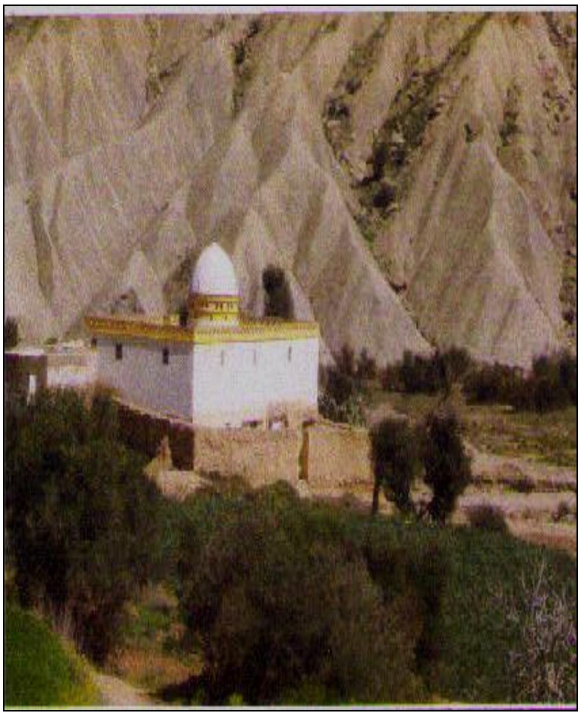
380 - **المصدر نفسه**، ص. 134.

381 - محمد البركة، **التصوف السني بالمغرب مقدمات في الفهم والتأصيل**، ضمن: "التصوف السني في تاريخ المغرب: نسق نموذجي للوسطية والاعتدال"، تقديم وإشراف: إبراهيم القادري بوتشيش، سلسلة شرفات رقم 27، منشورات الزمن، الرباط 2010، ص. 59.

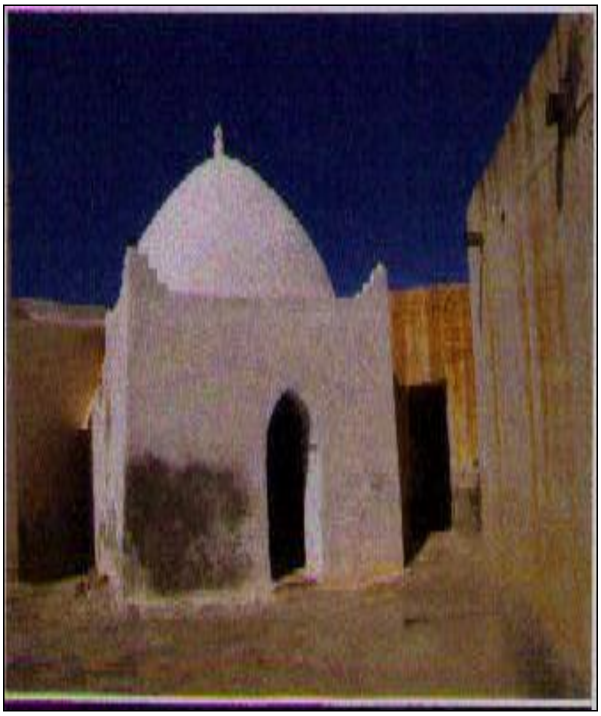
382 - كما شهدت مناطق أخرى من المغرب الأقصى وشمال إفريقيا قيام رباطات ومراكز للتعبد والجهاد والدعوة خلال نفس الفترة الزمنية تقريبا. انظر: محمد بركات البيلي، **الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري**، دار النهضة العربية، القاهرة 1992. وكذلك: عبد العزيز بنعبد الله، **معلمة التصوف الإسلامي**، ج 1، م. س.، من ص 89 إلى ص 92.

بالمدينة والبصرة والكوفة ومصر وخراسان، كانت حركة الزهد بمنطقتنا تشق طريقا متميزا جامعا بين التربية الروحانية والعمل الدعوي والسياسي الفعال لإقامة دولة إسلامية ونشر الإسلام بالمنطقة وخارجها، كما يتجلى ذلك في سلوك أمراء نكور الجامعين بين الوظيفتين التربوية الدعوية والسياسية الجهادية. ومن النماذج المتميزة في هذا الأمر أحد أفراد الأسرة الصالحية عبد الرحمن الشهيد، الذي "كان فقيها بمذهب مالك وحج أربعا وعبر إلى الأندلس للجهاد."[383]

نظرا لهذه الصبغة الروحانية الزهدية التي لمسها السكان في مؤسس رباط نكور صالح وخلفائه، فقد خلفوا ذكرى صالح وإدريس في ضريحين ما زالا مشهورين إلى اليوم. فضريح سيدي صالح لا يزال قائما بدوار بني مرغنين السفلي بجماعة بني مرغنين بقبيلة تمسمان، يقع على الضفة اليسرى لنهر يعرف بنهر سيدي صالح، عند مصبه شاطئ يسمى أيضا سيدي صالح، ولهذا الضريح شهرة كبيرة في منطقة الريفين الشرقي والأوسط، وكان يقام به موسمان، أحدهما ليلة 27 رمضان، والثاني يوم عيد المولد النبوي، إلا أن ذلك توقف منذ سنة 1998، ومع ذلك لا يزال الضريح معظما من سكان المنطقة. أما ضريح ابنه سيدي إدريس فيقع بدوار أيت يتاها (تابع لدوار اشنوين) بجماعة تمسمان، يطل على البحر فوق هضبة علوها ما بين 100 و200م مشرفا على شاطئ يعرف بسيدي إدريس أيضا، وكانت له شهرة كبيرة بالمنطقة.



ضريح سيدي_صالح



ضريح سيدي إدريس

## رابعا: الربط بين الدين والجوانب السياسية والحضارية

383 - **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، م. س.، ص. 92.

لم تكن حركة الزهد التي احتضنها رباط نكور نزعة سلبية في مجتمع الريفين الأوسط والشرقي، بل كانت فعالة وإيجابية في كثير من جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والحضارية بالمنطقة. فقد كان رباط نكور منذ تأسيسه على يد صالح منطلقا لإمارة سياسية اضطرت في البداية إلى أن تنضوي تحت لواء الأمويين بالمشرق، فكما يورد ابن خلدون: "واجتمع إليه قبائل غمارة وصنهاجة مفتاح وأسلموا على يديه وقاموا بأمره وملك تمسامان."[384] ولم يغفل صالح عن الجانب الحضاري، فقد "أنزل نفرا من البربر يحاذي مدينة نكور على الضفة الثانية من النهر وكانوا يقيمون هناك سوقا"[385]، لتنشيط حركة التبادل بين قبائل المنطقة، وهو الذي شكل النواة الأولى للمدينة، التي اختطها ابنه إدريس في "عدوة الوادي ولم يكملها"[386]، حتى تولى سعيد بن إدريس "الذي بنى مدينة نكور"[387]، كما سبق القول.

لقد شكلت مدينة نكور محطة فاصلة في تاريخ إمارة بني صالح، التي انتقلت إلى إثبات وجودها السياسي بعد نهاية الدولة الأموية بالمشرق سنة 132هـ، وبرزت كدولة إقليمية مستقلة. ومن الناحية الاقتصادية اعتبرت نكور مركزا فلاحيا مهما، ومحطة تجارية بارزة في حوض البحر المتوسط تربط بين شمال إفريقيا وجنوب أوربا، وأيضا مركزا للتعايش الاجتماعي والديني وللإشعاع الثقافي بالمنطقة والغرب الإسلامي.

وعليه، نستخلص أن رباط "نكور" قام بدور كبير في التاريخ السياسي والديني والحضاري للريفين الأوسط والشرقي، لكن الأساسي هو الكشف عن احتضان هذا الرباط لحركة زهدية امتدت آثارها إلى تاريخ مديد بالمنطقة[388]، بل من المحتمل أن حركة التصوف التي عرفتها المنطقة ابتداء من ق 12م/6هـ، تمثل نوعا من الامتداد لهذه للحركية الروحية التي خلقها رباط نكور بالمجال المدروس في وقت مبكر من الفتح الإسلامي.

## 2. الأساس الصوفي

من العسير دراسة بنية التدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي أو المغرب عموما، وفهم مكوناتها على امتداد مسافات التاريخ الإسلامي بمعزل عن ظاهرة الزهد والتصوف، التي شكلت عمودها الفقري وإحدى مقوماتها الروحية والثقافية. ومن المعلوم أن المنطقة، بحدودها الجغرافية التاريخية التي بيناها في الفصل الأول، سبقت إلى احتضان حركة التصوف وتأسيس الرباطات والرابطات منذ أواخر القرن الأول الهجري، في انتظار تأسيس الزوايا وتشكل الطرق الصوفية. وتعتبر ظاهرة الزهد والتصوف بالمنطقة من أبرز المصادر التاريخية التي ساهمت في تشكيل أنماط التدين الشعبي المتعلقة بالأوليائية والصلحاوية. وقد مرت حركة التصوف بالمنطقة بمرحلتين أساسيتين: مرحلة الرابطات، ومرحلة الزوايا والطرق.

---

384 - **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، م. س.، ص. 1662.

385 - **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، م. س.، ص. 92.

386 - **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، م. س.، ص. 1662.

387 - **البيان المغرب**، ج 1، م. س.، ص. 176.

388 - ذكر البوعياشي أنه "كانت توجد رباطة تدعى إلى الآن أم الرابضة (من بني بوعياش) وهي في أعلى قمة بالجنوب الغربي لمدينة نكور التاريخية، وتشرف هذه الرباطة على سهول نكور جميعا، كما تشرف على هضبات بني توزين وتمسامان". وهذه الرابطة كانت مركزا للحراسة. **حرب الريف التحريرية**، ج 1، م. س.، صص. 156-157.

### أ) مرحلة الرابطات

تمثل هذه المرحلة الممتدة من ق 6هـ/ 12م إلى ق 9هـ/ 15م الفترة المهمة في تاريخ حركة التصوف بالريفين الأوسط والشرقي، التي احتضنت كبار أولياء وصلحاء المنطقة الذين ترجمت لهم بعض كتب المناقب. واتسمت هذه المرحلة بظهور عدد من الرابطات سواء في القرى أم في المدن، وهي عبارة عن مراكز للتعبد والتربية والتعليم، أسسها شيوخ الصوفية من ذوي الصيت الكبير، وتحلق حولهم جمع كبير من الطلبة والمريدين من المنطقة ومن خارجها. ومن خلال هذا المبحث، سنتتبع أهم هذه الرابطات وشيوخها وأدوارها في المسار الديني للمنطقة.

#### أولا: رابطة ثِغلال[389]

نشأت هذه الرابطة في موقع ساحلي على رأس الكتلة المعروفة اليوم برأس سيدي شعيب أونفتاح، ويمتد ساحل الكتلة من جبل الحديد غربا إلى أولاد أمغار شرقا، وكانت رابطة ثغلال إحدى المحطات البحرية الرابطة بين مرسى المزمة من بلد النكور ومرسى كرط من بلد قلعية.[390]

وبساحل طرف ثغلال أسس أبو داود مزاحم التمسماني أولى الرابطات المعروفة لدينا بعد رباط نكور في ق 1هـ/ 8م، وقد برزت خلال النصف الثاني من ق 6هـ/ 12م. وبناءا على سلسلة النسب التي قدمها البادسي نستخلص أن أبا داود ينتسب إلى جماعة بني ورتدى التابعة لفرقة بني يصليتن البطوية[391]، الذين استقروا منذ ما قبل ق 2 هـ بجبل أبي الحسن وحوض واد تمسمان، وفي ق 6 هـ كان بنو ورتدى مستقرين بالسفوح الشرقية المشرفة على ساحل خليج المزمة، المعروف آنذاك بساحل ثغلال.[392] ولد أبو داود بمدشر إفلاس في تاريخ يقدر بأوائل ق 6 هـ، وبعد بلوغه انتقل أول مرة إلى الأندلس، ثم بعد عودته انتقل إلى فاس[393]، وتتلمذ بها على يد شيوخ التصوف إلى جنب أبي مدين الغوث.[394] وحوالي سنة 560هـ/ 1156م كان ببلدته، حيث بادر إلى تأسيس أول مركز صوفي بالريف الشرقي، واستقطب عددا من طلبة الريف، منهم: محمد بن دوناس، ومركاب بن عيسى البلندي، وإسماعيل بن سيد الناس البطوي، والحاج حسون الأدوزي البقوي وغيرهم، وساعده هؤلاء على تثبيت مكانته الصوفية.[395]

---

389 - لفظة "ثغلال" جاءت من لفظة "أغلال" بالريفية الذي يعني الحلزون، وأطلقت هذه التسمية على رأس كتلة صخرية بخليج تمسمان.

390 - حسن الفكيكي، **مادة "تيغلال"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، مطابع سلا، ذي القعدة 1416 هـ/ أبريل 1996م، م 8، ص. 2715.

391 - **المقصد الشريف**، م. س.، ص. 51.

392 - حسن الفكيكي، مادة **"التمسماني، مزاحم"**، معلمة المغرب، مجلد 8، م. س.، ص. 2555.

393 - **المقصد الشريف**، م. س.، ص. 51.

394 - ذكر البادسي نقلا عن عبد الرزاق حفيد إبراهيم بن عيسى بن مزاحم أن الشيخ أبا مدين الغوث شيخ أبي داود مزاحم، لكن إذا علمنا أن الشيخ أبا مدين قصد فاس سنة 520 هـ لنفس الغاية التي ساقت أبا داود وهو أكبر سنا منه، وأن أبا داود لما توفي سنة 578 هـ كان أبو مدين ما زال بالمشرق، وعليه نكتفي بالقول أن أبا داود اكتف بربط صلاته بأبي مدين والتتلمذ جنبا إلى جنب على يد شيوخ فاس. حسن الفكيكي، مادة **"التمسماني، مزاحم"**، مجلد 8، م. س.، ص. 2556.

395 - **المقصد الشريف**، م. س.، صص. 56-57-59-63.

اهتم أبو داود بمصير رابطته بعد وفاته، فاستخلف عليها حفيده إبراهيم بن عيسى، الذي تولى مشيختها في سنة 578هـ/ 1182م، وهو في سن الثامنة عشرة.[396] وقد كان ساحل ثغلال، ومعه الرابطة، معرضا لهجمات القراصنة الأوربيين، وما يترتب عنه من أسر السكان، وهو الأمر الذي لم يستثن لا أبا داود ولا حفيده إبراهيم. وبعد تمركز بني مرين في المنطقة منذ 610هـ/ 1214م، منحوا بلاد الريف إقطاعا لبني وطاس الذين استبدوا بأهلها، فتوالت عليها المجاعات، حتى لقد اضطر الشيخ إبراهيم إلى نقل الرابطة إلى فرقة بني تعبان التمسمانية[397] شمال مصب واد أمقران بقرية بني معاد الحالية. وفي ق 8هـ/ 14م كان القائم بشؤون الرابطة الشيخ عبد الرزاق بن عبد الواحد بن الحاج إبراهيم بن عيسى بن أبي داود، ولا يزال قسم من قبيلة تمسمان يحمل اسم بني داود (جماعة بوداود).

## ثانيا: رابطة تـازروت

تقع هذه الرابطة بمدشر بني عيسى بجوار واد العيون، الذي ينتهي إلى الضفة اليسرى من واد أمقران، وعلى السفح الجنوبي من كدية بني بويعقوب[398]، ضمن قبيلة تمسمان. وقد استقر بها الشيخ إسماعيل بن سيد الناس البطوئي، الذي تتلمذ على يد الشيخ أبي داود مزاحم، واستقر بالموضع المذكور آنفا حيث عرف بصلاحه وزهده، وبه دفن في روضة قبلة المسجد.[399] ومن أبرز تلامذته الشيخ محمد اليستثني، الذي استقر بهذه الرابطة وتخرج على يديه أكابر صلحاء الريف، كالشيخ علي بن مخوخ التوزاني، والشيخ سليمان الورياغلي[400]، والشيخ موسى بن عبد السلام.[401]

## ثالثا: رابطة تسافت

شيدت هذه الرابطة على قمة جبل تسافت، المعروف منذ القرون الهجرية الأولى[402]، في القسم الجنوبي من حدود قبيلة أيث توزين، أسسها الشيخ علي بن ماخوخ التوزاني على بقعة واقعة غرب قمة إسُراخ (1.327م) مشرفة على واد عبد الكريم الحالي، مما يقابل قمة جبل قَشْ قَشْ.[403]

ينتسب الشيخ علي إلى الشرفاء الأدارسة، فهو علي بن عيسى المكنى سيدي مخوخ بن ميمون المكنى أبي وكيل بن مسعود بن عيسى بن موسى بن معزوز بن عزوز بن عبد العزيز بن علال بن جابر بن عامر بن سالم بن عياد بن أحمد بن محمد بن أبي القاسم بن إدريس الثاني بن إدريس الأكبر[404]، وقد تتلمذ سيدي علي على يد الشيخ محمد اليستثني

---

396 - المصدر نفسه، ص. 60.

397 - حسن الفكيكي، مادة **"التمسماني، إبراهيم"**، معلمة المغرب، مجلد 8، م. س.، ص. 2545.

398 - حسن الفكيكي، مادة **"التمسماني، إسماعيل"**، معلمة المغرب، مجلد 8، م. س.، ص. 2546.

399 - **المقصد الشريف**، م. س.، صص. 57-58.

400 - المصدر نفسه، صص. 85-86.

401 - المصدر نفسه، ص. 135.

402 - يقول البكري: "فنزل من مدينة نكور على مسيرة يوم بموضع يقال له تسافت"، **المُغْرب**، م. س.، ص. 95.

403 - حسن الفكيكي، **مادة "تاسافت"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، مجلد 6، مطابع سلا، رجب 1413 هـ/ دجنبر 1992م، ص. 2054.

404 - البشير بن المنصور المنصوري الوكيلي، **الإبانة عن المغمور في نسب شرفاء أهل الناظور ونبذة عن وثائقهم**، جزآن، ج 1، ط. 1، مطبعة فضالة، المحمدية 1414 هـ / 1993م، ص. 80.

برابطة تازروت بجبل بني عيسى[405]، ولم يستقر القرار بعلي إلا بعد أوبته من الحج ولقائه الشيخ يوسف الأقصري بمصر.[406] وفي سنة 685هـ/ 1286م أسس الشيخ علي رابطته بالموضع المشار إليه آنفا، وكانت مؤلفة من مسجد ومرافق أخرى متصلة به، وما لبثت أن أصبحت محطة استقطاب للطلبة والمريدين من أنحاء الريفين الشرقي والأوسط، حيث زارها الحاج يحيى بن حسون البادسي في السنة المذكورة، وفي السنة الموالية زارها عبد الحق البادسي.[407]

قامت طريقة الشيخ علي على الإكثار من التعبد والصيام والزهد في الدنيا ومجاهدة النفس، وبقي على تلك الحال إلى أن توفي قبل سنة 711هـ/ 1311م. وخلف ولدين، هما: محمد الذي انتقل إلى زاوية جده بواد زا، وأحمد الذي انتقل إلى قبيلة كزناية ودفن بواد بورد، وضريحه مشهور هناك.[408] وقد عاد أحفاده للاستقرار برابطة جدهم حيث تحولت بعد ذلك إلى زاوية تكون حولها مدشر لا يزال يسمى أولاد الحاج علي المخوخيون.[409]

**ضريح سيذي الحاج علي المخوخي التوزاني – تسافت**

## رابعا: رابطة أدوز

---

405 - **المقصد الشريف**، م. س.، ص. 114.

406 - المصدر نفسه، ص. 116.

407 - المصدر نفسه، ص. 115.

408 - **الإبانة عن المغمور في نسب شرفاء أهل الناظور**، ج 1، م. س.، ص. 80.

409 - حاليا تنتسب الزاوية إلى الطريقة الدرقاوية ويشرف عليها الشيخ عبد المجيد الدرقاوي، ولا ندري متى حصل هذا التحول في تاريخها.

أسست هذه الرابطة بأرض قبيلة "إبقوين"، في القرية التي تعرف بنفس الاسم، التابعة لفرقة نكيديت في أقصى الشمال عند قدم الجبل المعروف بنفس الاسم (552م)[410]، وتوجد قرية أدوز على بعد 18 كلم من مركز الرواضي التابع لقيادة إمزورن- الحسيمة، وعكس التصور الذي ساد لدى بعض الباحثين الذين يعتبرون أن الرابطة الأدوزية، التي أسسها الشيخ حسون الأدوزي البقوي، قامت بنفس المكان التي توجد فيه حاليا زاوية أدوز، فإن الباحث محمد أونيا يستخلص من خلال بعض الإشارات الواردة عند البادسي أن رابطة الشيخ حسون تبعد بحوالي نصف كيلومتر عن الموضع الحالي للزاوية.[411]

تأسست رابطة أدوز على يد الشيخ أبو علي حسون بن عبد الحليم بن إسماعيل البقيوي ويرفع نسبه إلى أبي بكر الصديق[412]، في منتصف ق 6هـ/ 12م، وهو من تلامذة الشيخ أبي داود مزاحم شيخ ثغلال[413]، وثبت أنه يكون قد أخذ عن مريدي الشيخ أحمد الرفاعي[414]، كالشيخ العمراني والشيخ يوسف الأقصري، أثناء رحلة الحج إلى الديار المقدسة سنة 566هـ/1171م.[415] وقد ورد في مخطوط **"ذكر سلسلة الشيخ"** لمؤلف مجهول، أن الشيخ حسون اتخذ من مسجد علي التذكانتي مقرا لرابطته[416]، وهو المسجد الذي ذكره البادسي بقوله: "وفي منزله جامع الخطبة"[417]، لكن نجهل من هذا الشخص وعلاقته بالحاج حسون، ولا يعرف السبب وراء عدم قيام الشيخ حسون بتأسيس الرابطة الخاصة به. وحسب محمد أونيا فذلك راجع إلى الظروف السياسية التي شهدتها المنطقة في عهد الحاج حسون ومواجهته للسلاطين الموحدين ثم المرينيين بعد ذلك، وغلى الرغم من ذلك فإن الرابطة كان لها إشعاع كبير بالمنطقة، حيث وصف البادسي الشيخ حسون بكونه "شيخ المشايخ بالريف"[418]، ومن تلامذته، نذكر ولده محمد، وخديمه عبد الرحمن بن شماس البقيوي[419]، والشيخ أبا محمد عبدون بن يخلفتن بن علي اليفراسني[420]، وقد حافظ على مكانة هذه الرابطة في التربية الصوفية أبناؤه وأحفاده من بعده.[421]

## خامسا: رابطة أم أيمن (إبْقُويين)

410 - حسن الفكيكي، **مادة "أدوز"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، ج 1، مطابع سلا، 8 محرم 1410 هـ/ 11-08-1989، ص. 286.

411 - محمد أونيا، **مراجعات جديدة حول الزاوية الحسونية ببقوية**، بحث مرقون غير منشور، صص. 8-9.

412 - **حرب الريف التحريرية**، ج 1، م. س.، ص. 245.

413 - **المقصد الشريف**، م. س.، ص. 64.

414 - مؤسس الطريقة الرفاعية المشهورة، ولد سنة 512 هـ بالعراق، وتوفي سنة 578 هـ بمصر حيث له أتباع كثر. **الطرق الصوفية في مصر**، م. س.، ص. 63. ولذلك يحتمل أن يكون هناك اتصال بين الشيخ حسون وأتباع الرفاعي.

415 - **حرب الريف التحريرية**، ج 1، م. س.، ص. 246.

416 - **مراجعات جديدة حول الزاوية الحسونية ببقوية**، م. س..

417 - **المقصد الشريف**، م. س.، ص. 62.

418 - المكان نفسه.

419 - **حرب الريف التحريرية**، ج 1، م. س.، ص. 246.

420 - **المقصد الشريف**، م. س.، ص. 128.

421 - **الريف قبل الحماية**، م. س.، ص. 235.

هذه الرابطة تقع بقبيلة "إِبْقُويين" (تعرف أيضا باسم القبيلة) من إقليم الحسيمة، وتنسب إلى مؤسستها المرأة الصالحة أم أيمن المجهولة لدينا.[422] تأسست في وقت سابق على القرن السابع الهجري في موضع قريب من مدشر "تقيت" على بعد كيلومتر ونصف غربا، وأقيمت الرابطة فوق الجبل المطل على ساحل "مكرم" من جماعة بني ورجين فرقة "إِزمورَن" بقبيلة "إِبْقويين".[423]

كانت الرابطة خلال ق 7هـ/ 13م مركزا يجتمع فيه صلحاء "إبقويين" وعبادها، خاصة في المواسم المشهورة، كليلة النصف من شعبان، وليلة السابع والعشرين من رمضان، وليلة عاشوراء.[424] ومن أبرز شيوخ الرابطة الشيخ أمصول عيسى بن عمران من قرية تغزى فرقة تِكيذِيثْ[425]، وتلميذيه الشيخين زكرياء بن يحيى التقيتي[426]، وأحمد بن ساسان البوسكوري.[427] ومن الشيوخ الآخرين لهذه الرابطة، هناك كذلك: يحيى بن مخلوف اليفراسني، وبكار بن الحاج الحُمَري، وأبو طاهر العلام، وأبو محمد المساري وغيرهم.[428]

**سادسا: رابطة المزمة**

تعتبر المزمة من المدن التاريخية القديمة بساحل الريف الأوسط، تطل على خليج بحري واسع غرب مدينة نكور التاريخية بحوالي خمسة أميال حسب البكري[429] (15 كلم)، ويصفها الوزان بأنها "مدينة كبيرة واقعة فوق جبل صغير على ساحل البحر المتوسط ... يقع في أسفلها نهر كبير... يمر نهر نكور في وسطه."[430]

في هذه المدينة التاريخية أسس الشيخ إبراهيم بن صالح الحميري رابطة للتربية الصوفية، وكان من أعيان المدينة ووجوهها[431]، وحسب ما ذكره البادسي نرجح أنه عاش في ق 7هـ/ 13م.[432] ويحتمل، انطلاقا من نسبه، أن يكون من أحفاد بني صالح أمراء نكور الذين أنشأوا نكور بالقرب من المزمة، كما يحتمل أن يكون من تلامذة رابطة ثغلال لأبي داوود، والتي لا تبعد سوى خمسة فراسخ عن المزمة.[433] وقد شهدت هذه الرابطة بعثا جديدا بعد الاحتلال الإسباني لجزيرة نكور في 28 غشت 1673م، حيث قامت أسفل هضاب أجدير، كمركز لتعبد صلحاء أيث ورياغل والحراسة والجهاد.[434]

---

422 - تعرف هذه المرأة في المنطقة بلالاميمونة تَغْناوْت، وقد أشرفت على تأسيس مركز لتعليم الصلاة كما سنورد بعد ذلك في حكاية متداولة.

423 - حسن الفكيكي، **مادة (أم أيمن)**، معلمة المغرب، 23 مجلد، مطابع سلا، فاتح ربيع الأول 1412 هـ / 10-09-1991م، مجلد 3، ص. 780.

424 - **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، م. س.، ص. 92.

425 - **حرب الريف التحريرية ومراحل النضال**، ج 1، م. س.، ص. 252.

426 - من مدشر "تقيت" ينتمي إلى فرقة بني ورجين وكان منزله على فرسخ واحد من الرابطة، مر.س.، ص. 251.

427 - من فخذة بني ورجين لكنه من أهالي مرسى بوسكور شرقي بادس، المكان نفسه.

428 - **المقصد الشريف**، م. س.، صص. 93 - 122-124-128. كما جاور بالرابطة داعي الفاطميين بالريف الحاج العباس الكميلي، الذي ثار سنة 685 هـ ضد المرينيين لكن حركته فشلت. حرب الريف التحريرية، م. س.، ج 1، ص. 252.

429 - **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، م. س.، ص. 90.

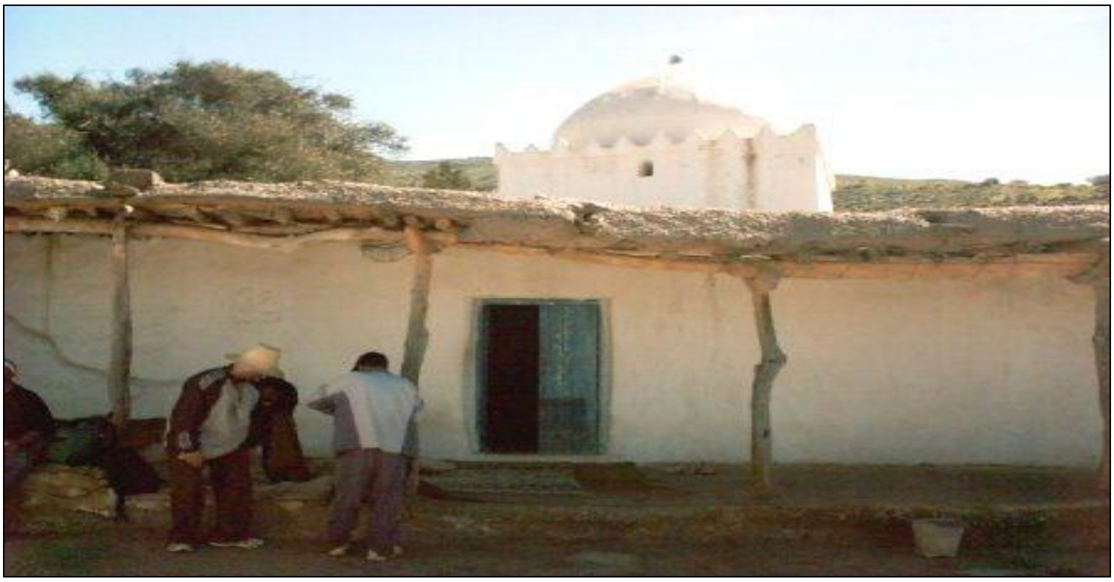
430 - **وصف إفريقيا**، م. س.، ج 1، ص. 328.

431 - **المقصد الشريف**، م. س.، ص. 104.

432 - المصدر نفسه، ص. 105

433 - المصدر نفسه، ص. 51.

434 - **حرب الريف التحريرية ومراحل النضال**، ج 1، م. س.، ص. 155.



**رابطة المزمة في وضعها الحالي**

## سابعا: رابطة بادس

تعد بادس من المدن القديمة بالريف الأوسط الساحلي حسب الوزان[435]، بينما يذهب مؤرخون متأخرون كأبي القاسم الزياني إلى أنها ثاني مدينة تأسست بعد مدينة نكور من قبل أمير لواتة.[436] ولهذا كانت مركزا للتبادل التجاري والتواصل الثقافي بين المغرب والمشرق الإسلاميين، وقصدها كبار العلماء والأولياء حتى إن الشيخ علي المراكشي اعتبرها "مقبرة الصالحين"[437]، وغدت مركزا صوفيا بارزا بين القرنين 7 و10هـ/ 13 و16م، حتى سقوطها وجزيرتها في يد الإسبان سنة 1508م، ومن أبرز الأولياء الذين استوطنوها أو زاروها، نذكر على سبيل المثال:

ـ الشيخ أبو يعقوب البادسي: وهو الحاج يوسف بن محمد بن عبد الله الزهيلي المشهور بابن الغماز[438]، واعتبر ابن خلدون زهيلة من بطون نفزة[439]، وحدد مواطنهم بقوله: "وأما زهيلة فبقيتهم لهذا العهد بنواحي بادس مندرجون في غمارة، وكان منهم لعهد مشيختنا أبو يعقوب البادسي أكبر الأولياء وآخرهم بالمغرب."[440] وحسب الأوربي فهو ولد يوم 17 ذي الحجة 640هـ/1243م بداره ببادس، وتوفي يوم 11 ربيع الآخر سنة 734هـ/1333م ودفن ببادس.[441] تلقى العلم على يد مشاهير علماء عصره بفاس والأندلس، ورحل إلى المشرق لأداء فريضة الحج[442]، وأخذ الطريقة على يد الشيخ يوسف

---

435 - **وصف إفريقيا**، م. س.، ج1، ص. 325.

436 - **حرب الريف التحريرية**، ج 1، م. س.، صص. 146-147.

437 - **المقصد الشريف**، م. س.، ص. 74.

438 - المصدر نفسه، ص. 139.

439 - **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، ج 6، م. س.، ص. 1610.

440 - المصدر نفسه، ص. 1611.

441 - **حرب الريف التحريرية**، ج 1، م. س.، ص: 302.

442 - المصدر نفسه، صص. 303 – 311.

الأقصري بمصر، كما تتلمذ على يد شيوخ بادس. وقد كان له أثر كبير على حركة التصوف بالمنطقة، والمغرب عموما، حتى عده ابن خلدون "كبير الأولياء بالمغرب".(443)

ـ الفيلسوف الصوفي ابن سبعين: هو عبد الحق بن إبراهيم العكي الغافقي، ولد في رقوطة من أعمال مرسية بالأندلس سنة 614هـ/1217م، اضطر حوالي سنة 640هـ إلى ترك غرناطة ونزل سبتة(444)، فنفاه ابن خلاص(445) حيث استقر ببادس مدة قبل رحليه إلى المشرق، وكانت له محاورات بالجامع الأعظم كما ذكر ذلك إسماعيل بن أحمد الخزرجي البادسي(446)، وتوفي سنة 666هـ/1268م.(447)

ـ الشيخ أبو يعقوب الشفاف: أصله من قصر كتامة (قرب القصر الكبير)، كان من الأعيان، فاختار حياة الزهد بعد ذلك، وكان عالما بالفروع والأصول وكتب التصوف، كان حيا زمن القاضي إسماعيل الخزرجي (ت 685هـ) الذي تتلمذ على يديه.(448)

ـ الحاج سعيد المسطاطي: يحتمل أنه عاش ما بين أواخر ق 6 هـ وأوائل ق 7 هـ، بدليل أنه كان صديقا لأحمد بن محمد الخزرجي (ت 615 هـ)، قام مذهبه على الزهد في الدنيا والسياحة.(449)

ـ الشيخ أبو الحسن علي بن محمد المراكشي: استقر ببادس منذ ما قبل 635هـ/1238م،(450) بعدما رحل إلى المشرق وحج، وكان قد زار بيت المقدس وتتلمذ بمصر على يد الشيخ يوسف الأقصري.(451) وقد نهج الطريقة الملامتية في تصوفه(452)، واستقر ببادس حتى توفي حوالي منتصف ق 7هـ/ 13م، ودفن بها، وله تآليف مهمة.

ـ صلحاء العائلة الخزرجية: تنتسب هذه العائلة إلى الصحابي قيس بن سعد بن عبادة الخزرجي(453)، واستوطنت غرناطة، ومنها هاجر أحد رجالاتها نحو بادس في تاريخ لا نعلمه.(454) ومن أوائل هذه العائلة أبو العباس أحمد بن الخضر الذي كان حيا أواخر ق 6 هـ، وكان إمام وخطيب جامع بادس.(455) ثم أحمد بن محمد بن الخضر (ت 615هـ/1219م)، وخلفه عمه السالف الذكر في إمامة جامع بادس وعرف بصلاحه، وأنجب أربعة أولاد منهم: الفقيه حيون، وإبراهيم، ومحمد، وإسماعيل.(456) واشتهر منها إسماعيل المزداد سنة 614هـ/1218م(457)، الذي جمع بين العلم والصلاح، واشتغل

---

443 ـ **المقدمة**، مرجع سابق، ص. 399.

444 ـ محمد ياسر شرف، **فلسفة التصوف السبعيني**، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط 1، 1990، ص. 16.

445 ـ هو أبو علي بن خلاص، ولاه الرشيد الموحدي على سبتة سنة 635 هـ / 1237م. أبو العباس أحمد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، 9 أجزاء، تحقيق وتعليق: جعفر الناصري، محمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء 1954، ج 2، ص. 220.

446 ـ **المقصد الشريف**، م. س.، صص. 33 – 69.

447 ـ **فلسفة التصوف السبعيني**، م. س.، ص. 18.

448 ـ **المقصد الشريف**، م. س.، صص. 94 – 94. **حرب الريف التحريرية**، ج 1، م. س.، ص. 229.

449 ـ المصدر نفسه، ص. 71.

450 ـ المصدر نفسه، ص. 75.

451 ـ المصدر نفسه، ص. 76.

452 ـ المصدر نفسه، ص. 72.

453 ـ المصدر نفسه، ص. 126.

454 ـ **حرب الريف التحريرية**، ج 1، م. س.، ص. 140.

455 ـ **المقصد الشريف**، م. س.، ص. 127.

456 ـ المكان نفسه.

457 ـ المكان نفسه.

بالتعليم، وتولى قضاء بادس، حتى توفي في ذي الحجة سنة 685هـ/1286م.[458] وآخر من عرف من هذه العائلة عبد الحق بن إسماعيل، الذي أخذ عن والده وشيوخ بلده وقدم إلى فاس حيث تتلمذ على يد أبي إبراهيم بن سليمان الأعرج الورياغلي، وكان حيا سنة 722هـ/1322م.[459]

وأما من الرابطات التي قامت بها، فهناك:

ـ رابطة البحر: نستخلص وجود هذه الرابطة من خلال ما ذكره البادسي عن إقامة الشيخ الحسن بن الخراز بها مدة، واشتهر ببركات عظيمة، وبتجواله في أنحاء المنطقة خاصة في اتجاه سبتة،[460] كما تردد على الرابطة الشيخ بوشعبان ابن رزيجا.[461]

ـ رابطة الجن: كان يلتزم بها الشيخ يوسف القصير، الذي كان حيا في النصف الثاني من ق 7 هـ، وكانت له جولات بالمنطقة خاصة إلى سبتة[462]، وقد تردد الشيخ سليمان بن يحيى التوزاني عليها في نفس الفترة.[463]

### ثامنا: رابطة إِيَرْمَواس[464]

تقع رابطة إِيَرْمَواس بجماعة "أيت بلعيز" السفلى، على الضفة اليمنى من "إغزار أمقران" (النهر الكبير) الذي يصب بتمسمان، بقبيلة بني توزين من إقليم الناظور. واشتهر هذا الموضع برابطة كانت بمثابة مدرسة لتعليم الفقه ومبادئ التصوف منذ العهد المريني، وقد اعتنى المرينيون بالقبيلة بحكم علاقة المصاهرة التي جمعت بين الأمير المريني عبد الحق بن محيو والشيخ علي بن أمحلي البطوئي التوزاني[465] في بنت الشيخ المسماة أم اليمن، أم يعقوب بن عبد الحق المزداد سنة 607هـ أو 609هـ.[466]

أسس الشيخ سليمان بن يحيى[467]، المعروف بابن ستهم، في مدشره بني محسن، الواقع بين فرقتي صوف وأيت تْرِينْت، في أواخر ق 7هـ/13م رابطة[468]، كانت عبارة عن مركز لتعليم الصبيان، تولى التدريس به عبد الكريم بن ورشون.[469] وثبت اتصال هذه الرابطة برابطة الجن ببادس المنسوبة إلى أبي يعقوب البادسي[470]، وكذلك كانت معروفة لدى مصامدة الجنوب المغربي، كما ثبت مشاركة الشيخ سليمان[471] في إحدى الحملات

---

458 ـ المصدر نفسه، صص. 131 – 132 – 133.

459 ـ المصدر نفسه، ص. 6.

460 ـ **المقصد الشريف**، م. س.، صص. 106 – 107.

461 ـ المصدر نفسه، صص. 119 – 137.

462 ـ المصدر نفسه، صص. 102 – 103.

463 ـ المصدر نفسه، ص. 119. وسيأتي ذكره كأحد مؤسسي رابطة إيرمواس.

464 ـ "إِيَرْمَواس" لفظ أمازيغي مركب من: "إِيَر" الذي يدل على قطعة ارض فلاحية مسقية، مساحتها تقاس بمقدار الحبوب التي تستعمل فيها بذورا (قنطارين أو ثلاث)، كما يمكن أن تنطق "إِجَر" و "إِكَر"، كما يمكن إضافة ألف زائدة قبل الراء الأخيرة أي "إجار" و "إِكَار". و"مواس" اسم للجماعة المالكة لتلك القطعة، لكن لا نعرف من هي ولا متى ظهرت. حسن الفكيكي، مادة **"إِيَرْمَواس"**، معلمة المغرب، مجلد 3، م. س.، ص. 926.

465 ـ ينسب إلى أسرة "إِيَاسيين" الشريفة المتواجدة بمدشر أيث شيت بتفرسيت، وما زالت مستمرة إلى اليوم. عبد الواحد ياسين، **شذرات من التاريخ: أعلام التصوف**، ج 1، ط. 1، جمعية الشيخ العلاوي لإحياء التراث الصوفي، 2009، صص. 84 – 85.

466 ـ **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، م. س.، صص. 297-299.

467 ـ لم يشر البادسي إلى المصدر الذي استمد منه الشيخ سليمان أصول حركته الصوفية، وهل كان من المتأثرين برابطة ثغلال.

468 ـ حسن الفكيكي، مادة **"التوزاني سليمان"**، معلمة المغرب، مجلد 8، م. س.، ص. 2628.

469 ـ **المقصد الشريف**، م. س.، ص. 118.

470 ـ المصدر نفسه، ص. 119.

471 ـ المصدر نفسه، ص. 118.

الأربع التي قادها يعقوب المنصور المريني لاسترداد الأندلس سنوات 674، 676، 681، و683 هـ.[472] وبعد وفاة الشيخ سليمان خلفه أخوه زكرياء.[473]

ينتسب إلى هذه الرابطة عدد من الفقهاء والعلماء والصلحاء المواسيين البطوئيين المعروفين بفاس وتلمسان منذ ق 8هـ، منهم: الفقيه الصالح أحمد بن محمد الماواسي البطوئي المتوفى عام 842هـ بفاس[474]، وولده عيسى أبو مهدي، الفقيه المفتي العالم، الأستاذ العلامة، الخطيب الراوية، توفي في 11 رجب سنة 896هـ[475]، وأيضا أحمد بن عيسى الماواسي البطوئي، توفي بفاس سنة 911هـ.[476]

وخلاصة القول إن هذه المرحلة الممتدة بين القرن 6هـ/12م و8هـ/14م شهدت بروز حركة صوفية قوية بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي، لكن الغالب عليها هو النهج البسيط القائم على أساس التصوف العملي الزهدي، دون الخوض في الإشكالات الفلسفية. كما أن هذه الحركة لم تتهيكل بالشكل الكافي، واقتصرت على تأسيس الرابطات كمراكز للتعبد والتعليم، لكنها قامت بدور كبير في صياغة ملامح التدين الشعبي للمنطقة، فما زالت أضرحة بعض هؤلاء الصلحاء مشهورة ومزارة.

**خريطة: الرباطات والرابطات الصوفية**
**بالريفين الأوسط والشرقي في العصر الوسيط**

---

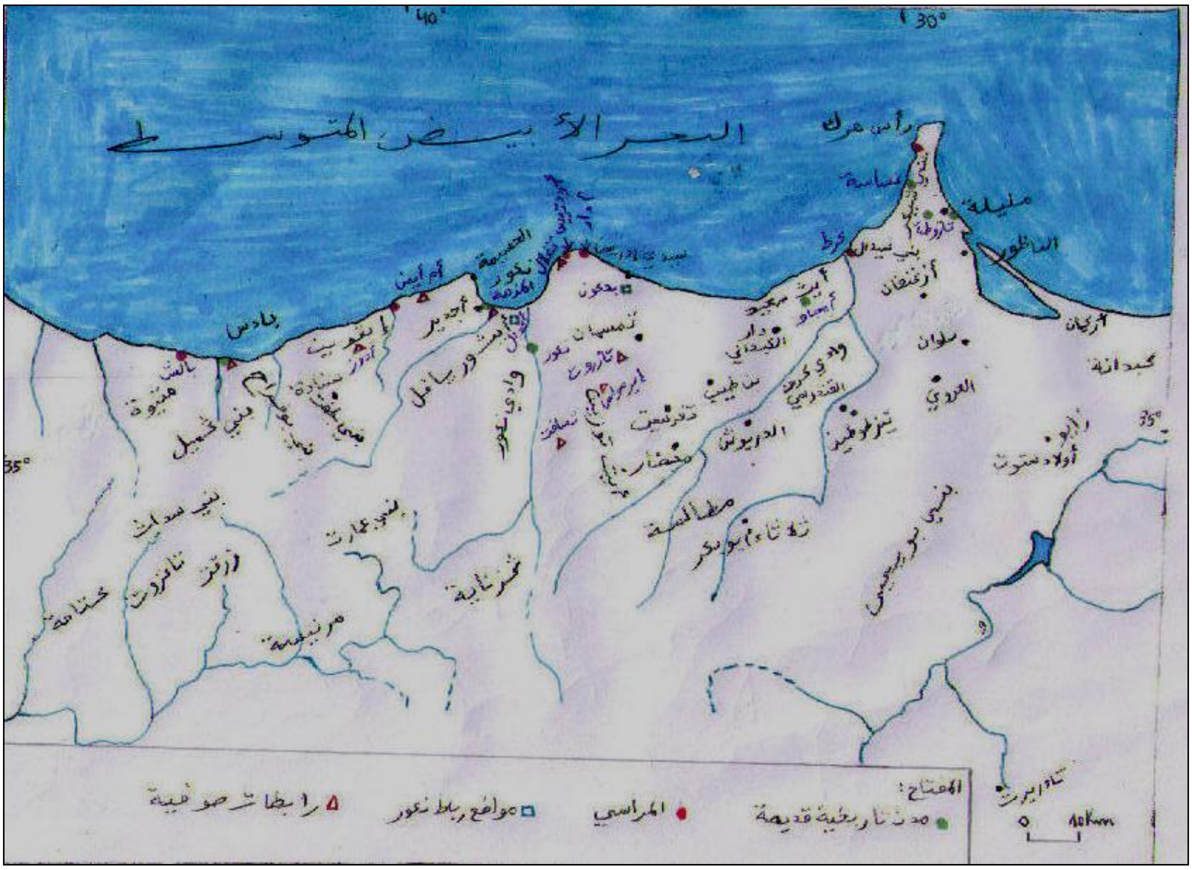
472 - **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، م. س.، ج 3، صص. 39 – 62.

473 - **المقصد الشريف**، م. س.، ص. 119.

474 - محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، تحقيق وفهرسة: محمد حمزة بن علي الكتاني،3 أجزاء، الموسوعة الكتانية لتاريخ فاس (4)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2002، ج 3، ص. 306.

475 - تولى خطة الفتوى بفاس بعد الإمام القوري ورقي في أعلى درجاتها، أخذ عن شيوخ فاس وتلمسان كالإمام أبي محمد عبد الله العبدوسي والشيخ أبي عبد الله القوري وغيرهم، وممن أخذ عنه أبو زيد بن عبد الرحمن ستين والشيخ زروق وغيرهما، خطب بفاس الجديد أزيد من ستين سنة، المصدر نفسه، ص. 402.

476 - الفقيه الموقت بمنار القرويين، المصدر نفسه، ص. 308.




### ب) مرحلة الزوايا والطرق

تأخرت منطقة الريفين الشرقي والأوسط عن الالتحاق بركب تأسيس الزوايا وظهور الطرق الصوفية، كما حصل ببقية مناطق المغرب، وما تمدنا به المصادر حول نشأة الزوايا بالمنطقة يعود إلى حدود ق 11هـ/17م. لكن خلال القرنين 12هـ/18م و13هـ/19م والنصف الأول من ق 20م نشطت حركة تأسيس الزوايا والطرق الصوفية بالمنطقة، وإذا كانت بداية هذه المرحلة اقتصرت على زوايا محلية، فإن تطور الاتجاه الصوفي بالمغرب دفع بعض الطرق الكبيرة إلى تأسيس فروع لها بالمنطقة وأهمها الطريقة الناصرية، والوزانية، والدرقاوية، والقادرية، والعلاوية، والعيساوية، والتيجانية، والبوتشيشية.

### أولا: زاويـة وردان

نشأت هذه الزاوية بمدشر وردانة (اوردانن)، فرقة بني عبد السلام بجوار سوق السبت بقبيلة أيث أوليشك (بنطيب حاليا) بإقليم الناظور، وقد ذكر الوزان أن جبل وردان يتاخم جبل بني توزين "ويمتد على طول نحو 12 ميلا باتجاه البحر المتوسط، وعلى عرض 8 أميال حتى نهر نكور."[477] ويظهر أن اسم وردان كان علما للقبيلة كلها قبل ظهور اسم أيث أوليشك[478]، ويرجع تأسيس هذه الزاوية إلى الشيخ الحاج يحيى بن أحمد الورداني

---

[477] - **وصف إفريقيا**، م. س.، ص. 346.

[478] - تعتبر هذه التسمية حديثة، وتنطق في المنطقة وريشش، - وار = خلف، - إش = القرن، أي خلف القرن. انظر: سعيد الفراد، **أيث وريشش: نموذج نشأة قبائل الريف الشرقي وتطورها وامتدادها**، ط. 1، مطبعة الجسور، وجدة، 2010، ص. 74.

الفجيجي بداية ق 10هـ/16م[479]، ولا تسعفنا المصادر بإشارات كثيرة حول أصل الحاج الورداني، وتاريخ استقرار أسرته بالمنطقة.[480]

يعود فضل تكوين الشيخ الورداني إلى دراسته بالغرب الجزائري وبمدينة تلمسان خاصة، حيث أخذ التصوف على يد الشيخ عثمان بن زيان المديوني.[481] وبعد عودته أسس زاويته وغدا خطيب مسجد بني عبد السلام وعالمه المحدث، ولم يكتف بتصدر الشؤون الدينية، بل آلت إليه الرياسة السياسية بعد انفصاله عن إمارة بادس الوطاسية[482]، حيث انتزع منها استقلال وردان الضريبي لترتبط مباشرة بالسلطة المركزية، وهو ما اعترف له به السلطان محمد البرتغالي في بداية حكمه.[483]

وضع الحاج الورداني طريقة صوفية ذاع صيتها في ربوع الريف الشرقي، ترتكز على الزهد المبسط الخالي من التعقيدات السلوكية، المنصبة على الاستغراق في العبادات.[484] وكانت زاويته نقطة التقاء الطلبة والمريدين من أيث سعيد وغيرها، وخلفه في مهمته تلميذه أحمد بن عبد الله المديني البطوئي، أحد تلامذة ابن غازي المكناسي.[485] وقد كان للزاوية آثار بارزة في تدين سكان المنطقة، فقد أشار الوزان إلى أنه "لا يفكر أحد هنا (وردان) في صنع الخمر، ولا يشربونها."[486]

### ثانيا: زاوية تيزي عدنيت

قامت هذه الزاوية بفرقة أولاد الفقيه بقبيلة أيث سعيد بالريف الشرقي، بجوار منبع واد رأس الدفلة، على يد الشيخ عيسى بن محمد الراسي البطويي في العقود الأولى من ق 11هـ/17م[487]، وترجح ولادته في حدود ثمانينات ق 10هـ.[488] بدأ الشيخ عيسى تعليمه على يد علماء بطوية الأهالي أو الوافدين، من بينهم الشيخ أحمد الفلالي (قبل سنة 996هـ) دفين بني بوزرة الغمارية الساحلية[489]، والشيخ أحمد بن عبد الله المديني الورداني البطوئي[490]، والشيخ أحمد بن إبراهيم بن أحمد الراسي (ت 1039هـ)[491]، والشيخ علي

---

479 - عيسى بن محمد الراسي البطوئي، **مطلب الفوز والفلاح في آداب أهل الفضل والصلاح**، دراسة وتحقيق: حسن الفكيكي، مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، الرباط، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، يناير 2000، ص. 70.

480 - حسن الفكيكي، مادة **"الورداني، يحيى بن أحمد"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، مجلد 22، مطابع سلا، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ذي القعدة 1425 هـ / دجنبر 2005، ص. 7571.

481 - المكان نفسه.

482 - جاءت هذه الانتفاضة في ظروف سياسية دقيقة مرت بها المنطقة والمغرب، بعد ضعف السلطة الوطاسية وتعرض بادس للاحتلال الاسباني سنة 914 هـ / 1508، وقبله احتلال مليلة سنة 1497م وغساسة 1506م.

483 - **وصف إفريقيا**، م. س.، ص. 346.

484 - **مطلب الفوز والفلاح**، م. س.، ص. 72.

485 - توفي حوالي 960 هـ / 1553م، عاش في مسقط رأسه يدرس الطلبة خلال النصف الثاني من ق 10 هـ حتى عد شيخ الجماعة ببطوية. محمد حجي، **الحركة الفكرية في عهد السعديين**، جزآن، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة التاريخ (2)، مطبعة فضالة، المحمدية، منتصف شوال 1398 هـ / شتنبر 1978م، ج 2، ص. 454.

486 - **وصف إفريقيا**، م. س.، ص. 346.

487 - حسن الفكيكي، مادة **"البطويي عيسى"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، ج 4، مطابع سلا، ربيع النبوي 1412 هـ/10-09-1991م، ص. 1273.

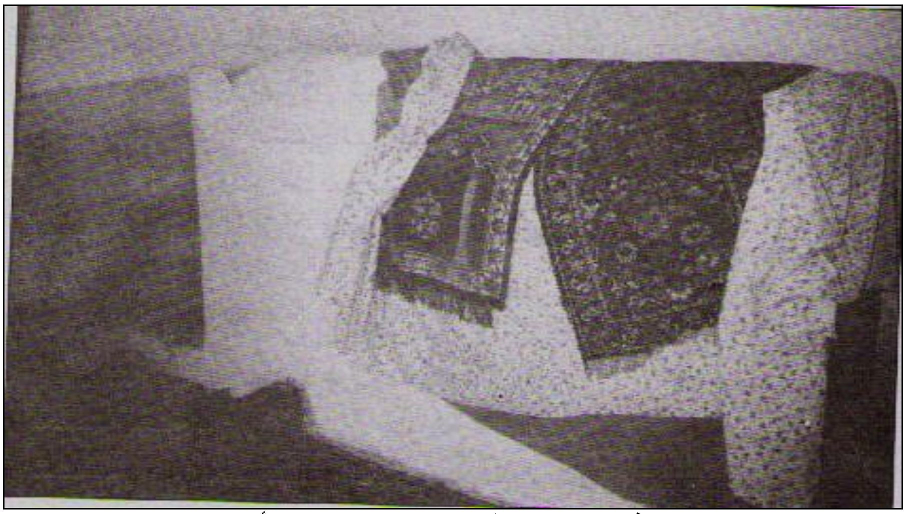
488 - **مطلب الفوز والصلاح**، م. س.، ص. 34.

489 - المصدر نفسه، صص. 73 – 74.

490 - المصدر نفسه، صص. 78 – 79 – 80.

491 - المصدر نفسه، ص. 80 – 81 – 82 – 83 – 84.

وارث الغساسي البوكافري.[492] ثم انتقل إلى الدراسة بفاس حوالي 1003هـ/1595م، ومكث بها ثلاث سنوات، كان من أبرز شيوخه الحسن بن أحمد الدرعي (ت 1006هـ/1598م)، وأتم دراسته بتلمسان على يد محمد بن مريم (ت 1014هـ/1605م).[493] وفي هذه الفترة غادر الشيخ عيسى تلمسان عائدا إلى منزله بتيزي عدنيت في حوالي سنة 1028هـ/1619م[494]، بعدما اعترف له شيخه بمكانته العلمية، وبعد هذه العودة دبت الحياة الثقافية في الزاوية وأضحت مركزا دينيا مهما بالريف الشرقي. كانت زاوية تيزي عدنيت قائمة قبل الشيخ عيسى، لذلك ورد عليها عدد كبير من شيوخ التصوف والعلم المغاربة، كما استقطبت طلبة من مختلف قبائل الريف الشرقي. لكن عودة الشيخ عيسى إليها دفع بها إلى احتضان طريقة صوفية سنية قائمة على أساس الجمع بين العلم والسلوك القويم.[495]



**ضريح سيذي عيسى البطوئي – تيزي عدنيت (أيث سعيد)**

## ثالثا: الزاوية الحسونية

تمثل هذه الزاوية امتدادا للرابطة التي أسسها الشيخ علي بن حسون الأدوزي في ق 6هـ/12م، ويظهر من خلال الظهائر الشريفة أن الأسرة الحسونية أسرة شريفة النسب، لذلك أكد السلاطين السعديون والعلويون بالخصوص على حرمتها داخل بقيوة وإعفائها من التزامات المخزن.[496] ولم تتميز الزاوية بطريقة صوفية معينة، وإنما اكتفت باستغلال الإرث الصوفي الموروث عن الشيخ المؤسس، ومع ذلك فقد كان شيوخ الزاوية من حملة العلوم الدينية، فمنهم العالم والفقيه والقاضي.[497] ومنذ 1792م أصبح ينعت شيخ الزاوية بالمقدم، وهو شيخ الزاوية وفي الوقت نفسه ممثل الأسرة الحسونية والمشرف على حقوقها ومصالحها[498]، وظل نفوذ الزاوية مقتصرا على القبيلة، بل كانت سلطتها ضعيفة حتى

---

492 - المصدر نفسه، ص. 84 – 86 – 87 – 88.
493 - **الحركة الفكرية في عهد السعديين**، ج 2، ص. 456.
494 - **مطلب الفوز والفلاح**، صص. 49 – 50.
495 - المصدر نفسه، ص. 66.
496 - **الريف قبل الحماية**، م. س.، ص. 234.
497 - المرجع نفسه، ص. 235.
498 - المرجع نفسه، ص. 236.

داخل القبيلة نفسها، وهو ما فسح المجال لشيخي الطريقتين الوزانية والخمليشية للتدخل في بعض القضايا الاجتماعية والسياسية للقبيلة.[499] كما انضوى تحت لواء الزاوية شرفاء "تقيت"، وهم من حفدة الولي أبي يعقوب البادسي الملتجئين إلى المنطقة.[500]

**المدخل الرئيسي للزاوية الحسونية – أدوز (إبقويين)**

## رابعا: الزوايا الغلبزورية

تنحدر هذه الزوايا من الشرفاء المرابطين بقبيلة أيث ورياغل، ويعود أصلهم إلى الشيخ عبد العزيز بن موسى الورياغلي (ت 880 هـ/1476م) خطيب القرويين ومفتي فاس[501]، وعلى الرغم من استقراره بفاس مدة طويلة فإن حفدته وجدوا بمدشر أغيل أبروز بجبل الحمام بقبيلة أيث ورياغل.[502]

أسس هؤلاء الشرفاء عددا من الزوايا في النطاق الجغرافي الممتد بين وادي غيس ووادي النكور، ومن أوائلها تلك الزاوية التي تنسب إلى الشيخ عيسى بن عبد الكريم بعد انتقاله من قرية بوزدور (نيشتيون حاليا) خلال ق 9هـ/15م[503] إلى الموضع الذي تأسست بها زاويته بجوار الضفة اليمنى من وادي غيس على تل مرتفع (حوالي 510 متر).[504] وقد سلك الشيخ طريقة أجداده في الصلاح والتقوى[505]، ويحتمل أنها الطريقة الشاذلية

---

499 - المكان نفسه.

500 - المكان نفسه.

501 - قاد انتفاضة ضد آخر حكام المرينيين أبو سعيد ونقل السلطة إلى الشرفاء الجوطيين الأدارسة، ولهذا السبب اختلف مع الشيخ أحمد زروق بفاس. **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس**، م. س.، ج 2، ص. 89 – 90.

502 - **الريف بعد الحماية**، م. س.، ص. 239.

503 - **حرب الريف التحريرية**، م. س.، ج 1، ص. 233.

504 - **الريف بعد الحماية**، م. س.، ص. 240.

505 - **حرب الريف التحريرية**، م. س.، ج 1، ص. 233.

المشيشية. وقد تعرضت الزاوية للتدهور خلال النصف الأول من ق 11هـ/17م، ولم تنتعش مجددا إلا في أوائل ق 20 على يد المجاهد محمد بن أحمد العزوزي.(506)

وأسس الزاوية الثانية يعقوب بن عبد الكريم بقرية ازاكرين اسناسو الذي انتقل إليها من قرية بوزدور(507)، وقد اختار لها موضعا متقدما نحو الشمال قريبا من الضفة اليمنى لنهر غيس على تل لا يرتفع سوى 450م(508)، إلا أنها اختفت بوفاة صاحبها وانتقال أحفاده إلى زاوية سيدي عيسى.(509)

أما الزاوية الثالثة فأسسها الشيخ يوسف بن عبد الله من أحفاد سيدي عيسى بالموضع المعروف "باجلمام" (حوض الماء)(510) ، على الضفة اليمنى من وادي غيس على كدية مشرفة عليها (233م) الذي انتقل إليها من مدشر تاورى بفرقة بني عبد الله.(511) وكان تأسيس الزاوية خلال ق 11هـ/17م، وقد انتقل إليها أمر تسيير شؤون المرابطين الغبلزوريين، وتعاظم نفوذها على القبيلة على حساب الزاوية الأم.(512)

ثم جاء تأسيس زاوية أخرى من قبل الشيخ أمحمد بن موسى الصغير في أواخر ق 11هـ/17م بجبل آل هشام على الضفة اليسرى لوادي غيس(513)، يشرف على بني حذيفة من جهة الغرب ويطل على بني عبد الله من جهة الشمال.(514)

### خامسا: زوايا الحياينة (الرابطة)

تنسب هذه الزوايا إلى أسرة إدريسية تسمى الحياينة أو أولاد بولحياو، خرجت من فكيك إلى جبال ترارة الجزائرية فبني يزناسن لتستقر بقلعية في فترة ما قبل ق 10هـ(515)، ومنها نزل فرع بجبل حمام بقبيلة أيث ورياغل(516)، حيث عرف منها المرابط موسى بن حدو الذي كان حيا أواسط ق 12هـ/18م وقد توفي والده بقرية أجدير بني بوقياظا، ومنها انتقل إلى قرية الحدادين ليؤسس زاويته(517) بجوار جبل الحمام قرب أحد روافد نهر نكور وذلك قبل سنة 1756م، وقد حظيت الزاوية برعاية الدولة العلوية في عهد سيدي محمد بن عبد الله.(518) وقد خلف الشيخ المؤسس أربعة أولاد، هم: محمد، وعمر، وصالح، وعلي.(519) وقد انتقل عمر إلى قرية الرابضة حيث بنى زاويته في موضع يحتل تلا مشرفا على المجرى الأوسط لوادي النكور مما يلي الغرب (760م)، ويحتمل أن يكون التأسيس قد وقع

506 - **الريف بعد الحماية**، م. س.، ص. 240.
507 - **حرب الريف التحريرية**، م. س.، ج 1، ص. 236.
508 - **الريف بعد الحماية**، م. س.، ص. 241.
509 - **حرب الريف التحريرية**، م. س.، ج 1، ص. 236.
510 - المرجع نفسه، ص. 235.
511 - **الريف بعد الحماية**، م. س.، ص. 241.
512 - **حرب الريف التحريرية**، م. س.، ص. 235.
513 - المرجع نفسه، ص. 238.
514 - **الريف بعد الحماية**، م. س.، ص. 242.
515 - **المقاومة المغربية للوجود الاسباني بمليلة**، م. س.، ص. 131.
516 - **حرب الريف التحريرية**، م. س.، ص. 238.
517 - المرجع نفسه، ص. 240.
518 - **الريف بعد الحماية**، م. س.، ص. 243.
519 - **حرب الريف التحريرية**، م. س.، ص. 242.

بعد سنة 1756م.[520] وقد استمرت الزاوية في أداء مهامها على يد أولاده وأحفاده خلال القرنين 19 و 20م.[521]

## سادسا: الطريقة الناصرية

يرجع تأسيس هذه الطريقة إلى أبي حفص عمر بن أحمد الأنصاري الذي استقر بناحية درعة سنة 983هـ/1575م بتمگروت[522]، وكرس حفيده أحمد بن إبراهيم جهوده لتقوية مركز الزاوية منذ سنة 1635م حتى اغتياله سنة 1647م.[523] وخلفه ابنه محمد (ت 1674م)[524] ، وأعطى ابنه أحمد (ت 1717م) دفعة جديدة للزاوية.[525] وقد لقيت الناصرية صدى واسعا بمنطقة الريفين الشرقي والأوسط على يد الخمالشة والبوجداينيين.

- **الطريقة الخمليشية**

شكلت الزاوية الخمليشية منذ تأسيسها على يد الشيخ "سيدي يحيى خمليش" أواخر القرن 17م وإلى حدود الربع الأول من القرن 20م أكبر قوة روحية وسياسية على مستوى المجتمع الريفي؛ ولا أدل على ذلك من أنها كانت تؤطر إحدى أوسع وأقوى التكتلات القبلية بالمنطقة، والأمر يتعلق بكونفدرالية قبائل "صنهاجة السراير" التي كانت تشغل بقبائلها معظم مجال الريف الأوسط .

إن أول صعوبة تصادف الباحث عن الزاوية الخمليشية هي معرفة أصل الخمالشة وما يتعلق بهم، ويعود مصدر كلمة "خمليش" يعود إلى اسم أحد أبناء محمد بن داود الذي كان من أتباع عبد العزيز التباع تلميذ الشيخ الجزولي. ومحمد هذا صنهاجي الأصل، ينتمي لأولاد بوزيري وسكن بالشاوية[526]، ومن أولاده خمليش المتوفى خلال منتصف ق 11هـ/17م دفين مدشر رأس العين في المزاب بالشاوية.[527] إذن فما علاقة خمليش هذا بيحيى بن عبد الرحمان خمليش الصنهاجي الملتجئ إلى بني بشير؟[528]

حسب النسابة فإن الخمالشة أسرة إدريسية شريفة النسب تنحدر من أحمد بن محمد بن إدريس الثاني[529]، بينما رأى ميشو بلير (Michaux Belaire) أن أصل الخمالشة بربري صنهاجي.[530] ومهما يكن فسكان الريف يعتبرونهم شرفاء. وقد استقر جدهم يحيى بمدشر "امسيد" فرقى "أوطيل" قبيلة بني بشير، لكنه لم يقم بأي دور خارج المدشر، والأمر نفسه

520 - **الريف بعد الحماية**، م. س.، ص. 243.
521 - **حرب الريف التحريرية**، م. س.، ص. 243.
522 - إبراهيم حركات، **السياسة والمجتمع في العصر السعدي**، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء 1408هـ /1987م، ص. 347.
523 - **مؤسسة الزوايا بالغرب الإسلامي**، م. س.، ص. 41.
524 - **السياسة والمجتمع في العصر السعدي**، م. س.، صص. 347 – 348.
525 - **مؤسسة الزوايا بالغرب الإسلامي**، م. س.، ص. 42.،
526 - Michaux Bellaire, *« Le Rif »*, Archives Marocaines, N° 27, 28, 1927, p. 207.
527 - عبد الرحمان الطيبي، **تسرب نفوذ الزاوية الناصرية إلى الريف خلال القرن التاسع عشر**، الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، (دراسات تاريخية)، تنسيق: نفيسة الذهبي، إنجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1997، ص. 223.
528 - *Les Beni Boufrah*, Op. Cit., p. 68.
529 - محمد بن عزوز حكيم، **مادة "أخمليش"**، معلمة المغرب، مجلد 1، م. س.، ص. 209.
530 - *« Le Rif »*, Op. Cit., p. 229.

ينطبق على ابنه عبد الرحمان وحفيده الأول أحمد.[531] لكن التأسيس الفعلي للزاوية تم على يد حفيده الثاني يحيى بن أحمد في بداية ق 18م بمدشر أمسيد.[532]

أشار باسكون (P. Pascon) إلى أن الطريقة المتبعة من قبل الخمالشة هي الناصرية[533]، والذي نعلمه أن يحيى، المؤسس للزاوية، تتلمذ على أحمد بن ناصر (ت 1717م) الخليفة في تامكَروت[534]، وعليه نعتقد أن الطريقة الناصرية فتحت مجالها بصنهاجة السراير منذ أواخر ق 17م.

كانت قبيلة بني بشير هي المحتضن لجد الخمالشة يحيى مؤسس زاوية "أمسيد"، ومنها تولدت زاوية ثانية "تطيشت" على يد أحمد بن يحيى في بداية ق 18م بعد تخرجه على يد شيوخ تامكَروت، لهذا كانت تسمى زاوية "سيدي أحمد بن ناصر".[535] وبقبيلة بني حميد تأسست زاوية "المور" على يد محمد بن محمد الكبير خلال النصف الأول من ق 19م[536]، وبقبيلة بني مزودي تأخر وصول الخمالشة إليها إلى حدود بداية ق 20م، حيث تأسست زاوية "التفاح" على يد محمد بن أحمد بن عبد الوهاب بن يحيى أخمليش.[537]

أما قبيلة بني بونصر فقد حظيت بعناية الخمالشة، وأقدم زاوية بها هي زاوية "القنطرة" التي أسسها محمد الصديق أخمليش (ت 1880م)[538]، وقامت بأدوار سياسية واجتماعية كبيرة. كما أسس الخمالشة زوايا في قبائل بني خنوس، وبني سداث، وبني كميل، أما في بني بوفراح فلم يؤسسوا أي زاوية، حيث منذ 1892 ارتبطت القبيلة بالزاوية الناصرية بتامكَروت مباشرة.[539]

- **زاوية بوجدين**

يطلق اسم "بُوجَدَيْن" على أسرة وقرية وزاوية، استوطنت هذه الأسرة الشريفة بقبيلة أيث توزين منذ حوالي منتصف ق 10 هـ/16م، ونشأت القرية مع تكاثر أفراد الأسرة وأتباع الزاوية بعد اندماج تجمعي "إِوَرْدِيغَن" (ورديغة) و"إِمَرْشوشَن" (مرشوشة)، وقامت الزاوية وسط القرية على ارتفاع 1132م في موضع مشرف على حافة شمالية شرقية من جبل "إِسَكَوْ عْفيف".[540]

يعود تأسيس الزاوية إلى سيدي عبد الله بن أحمد بن سليمان[541]، وحسب الروايات خلف سيدي عبد الله ستة أبناء منهم سيدي محمد[542] الملقب ببوجدين جد الأسرة الثامن،

---

531 - **تسرب نفوذ الناصرية إلى الريف**، م. س.، ص. 224.

532 - **الريف بعد الحماية**، م. س.، ص. 224.

533 - *Les Beni Boufrah, Op. Cit.*, p.72.

534 - **تسرب نفوذ الناصرية إلى الريف**، م. س.، ص. 228.

535 - المرجع نفسه، ص. 230.

536 - المرجع نفسه، ص. 231.

537 - المكان نفسه.

538 - محمد الأمين البزار، **مادة "أخمليش، محمد الصديق"**، معلمة المغرب، ج 1، م. س.، ص. 209 – 210.

539 - **تسرب نفوذ الناصرية إلى الريف**، م. س.، صص. 232 – 233.

540 - حسن الفكيكي، **مادة "بوجدين"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، مطابع سلا، رجب 1413 هـ/دجنبر 1992م، مجلد 5، ص. 1636.

541 - جدهم هو الولي الصالح سيدي عبد الله بن منصور المدفون تحت النخلة بقرية عين الحوت القريبة من تلمسان، وهو من ذرية سيدي عبد الله بن اسحاق بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن محمد بن سليمان أخ المولى إدريس الأكبر. البشير بن المختار المنصوري الوكيلي، **الإبانة عن المغمور في نسب شرفاء أهل الناظور والمنطقة الشرقية**، جزآن، ج 2، المطبعة الملكية، الرباط 1425 هـ / 2004م، ص. 129.

وهو الذي ينسب إليه تأسيس فرع الزاوية الناصرية بالمنطقة، حيث تسلم مشيخة الناصرية ببني توزين على يد شيخه يوسف بن محمد بن ناصر (1744-1783)،[543] وذلك قبل وفاته في 3 ربيع الأول سنة 1193هـ/1779م.[544] لكن يبدو أن تأسيس الزاوية ودخول الناصرية إليها سابقان على تعيين محمد بوجدين، فرسالة تزكيته وتعيينه تبين أن شيخ "تامگروت" كان قد عين ابنه عليا نائبا عليها في حياة عبد الله والد محمد بوجدين.[545]

لكن القبول الذي حظيت به الناصرية في جهات الريف، أثار الشكوك لدى مخزن سيدي محمد بن عبد الله، مما دفعه إلى تجريد حملة عسكرية على الزاوية كلف بها القائد العباس السفياني وذلك سنة 1202هـ/1787م، فنهبت الزاوية وخربتها كما خربت ضريحي سيدي عبد الله وابنه محمد.[546] لكن الأسرة عادت إلى موطنها خلال ما تبقى من حياة السلطان وخلفائه، غير أنها لم تنج من البطش، فقد تعرضت إلى عملية نهب وتخريب سنة 1223هـ/1808م خلال عهد المولى سليمان أثناء حملته على الريف[547]، وعلى منواله سار المولى عبد الرحمن بن هشام وخليفته سيدي محمد.

وفي مستهل ق 14هـ/ أواخر ق 19م برزت الأسرة والزاوية على عهد الحسن الأول بشكل لافت، حيث أصبح لها نفوذ ديني وسياسي متعاظم بالريف الشرقي، ونذكر من مقدميها أحمد بوجدين، وبعد وفاته سنة في 1301هـ/1883م تولى قريبه المختار[548] بن محمد بوجدين شؤون الزاوية والأسرة بين 1301 و1307 هـ، كما احتفظ بتسيير شؤون ثلث مشيخة بني بلعيز من فرقة "إِغَرْبِيِين" الجبل، وكان السلطان الحسن الأول يستشيره في شؤون الريف الشرقي، وبعده ابنه محمد (1308-1309هـ)، ومحمد بن أحمد (1309هـ).[549]

لقد شكلت هذه الزاوية مركزا علميا وسكنيا بالغ الأهمية في نهاية ق 19م، وحظيت فيه الدراسات القرآنية بعناية بالغة[550]، كما ضمت أزيد من 300 منزل[551]، لكن وعلى الرغم من ذلك فإنها عرفت بعد ذلك خلال العقد الأول من ق 20 تراجعا في نفوذها لاسيما بعد قتل أحمد بوجداين في عزيب ميضار سنة 1919 من قبل قبيلته بتهمة التجسس لصالح

---

542 - **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، م. س.، ص. 291.

543 - عبد العزيز الخمليشي، **زاوية تمجروت والمخزن (1642-1914)**، الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، م.س، ص. 144.

544 - وبلغ من مكانته الروحية والعلمية أن تتلمذ على يديه الشيخ أحمد التيجاني، **موسوعة أعلام المغرب**، 10 أجزاء، تنسيق وتحقيق: محمد حجي، ط. 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1417 هـ / 1996، ج 7، ص. 2415.

545 - حسن الفكيكي، **"بوجدين"**، معلمة المغرب، ج 5، م. س.، ص. 1636.

546 - محمد الضعيف الرباطي، **تاريخ الضعيف (تاريخ الدولة السعيدة)**، تحقيق وتعليق وتقديم: أحمد العماري، ط .1، دار المأثورات، الرباط 1406هـ / 1986م، ص. 194.

547 - المصدر نفسه، ص: 345. كما أورد غينيزيو (Renisio) حكاية عن حملة المولى سليمان على زاوية سيدي محمد بوجدين ومحاولة تدخل أخيه سيدي علي شيخ زاوية تازة، A. RENISIO, *Etudes sur les Dialectes Berbère, des Beni Iznassen, du Rif et des Senhaja de Srair : Grammaire, Textes et Lexique*, Édition Ernest Leroux, Paris 1932, p. 236.

548 - عرفت من أحفاده القاطنين بدوار إگردوحان الجبل فرقة بني تعبان قبيلة أيث توزين على بعد حوالي 90 كلم عن الناظور، الفقيه محمد بن إدريس بن المختار البوجدايني (1915 – 1985م)، ولا يزال ضريح إدريس قائما قرب زاويتهم بنفس الدوار، حسب ما أفادني به ابنه السيد محمد البوجدايني الموظف بجماعة أزلاف. كما عرفت أيضا الشيخ أحمد نتكتوفت بعزيب ميضار وكان له أتباع خلال منتصف ق 20م، ثم خلفه ابنه الحاج أمحمد المعروف بالبحراوي (توفي مؤخرا).

549 - حسن الفكيكي، **مادة "بوجدين، المختار بن محمد"**، معلمة المغرب، ج 5، م. س.، ص. 1637.

550 - **المغرب المجهول**، ج 1، **اكتشاف الريف**، م. س.، ص. 123.

551 - المرجع نفسه، ص. 125.

فرنسا.[552] ومنذ 1928 انتقل مقر الزاوية إلى دوار إهردوما بعزيب ميضار على بعد حوالي 60 كلم غرب الناظور، وذلك على يد البوجدايني محمد عبد السلام، وحاليا يتولى شؤون الزاوية الناصرية الشريف محمد سعيد بن الحاج عبد العزيز بن سيدي أحمد بن أحمد البوجدايني بدوار إهردوما حيث اتخذ من منزله مقرا للزاوية.[553]

- **زاوية أزغنان**

تنتسب هذه الزاوية الى زاوية أحنصالة التي تأسست في بداية ق 18م على يد سيدي سعيد (ت 1702م)، ثم خلفه ابنه يوسف الذي قتل سنة 1733م أثناء مواجهته للسلطان العلوي المولى عبد الله، لذلك تراجعت زاويته ولم يعد هناك إلا فرع قائم بالجزائر أسسه سيدي سعدون.[554]

على إثر الصراع بين الأتراك والزاوية الحنصالية، انتقل بعض مرابطي أحنصالة من الجزائر إلى المغرب؛ وهم: سيدي عبد السلام أوصالح، وقاسم وإبراهيم. استقر عبد السلام وقاسم بقلعية، في حين التجأ إبراهيم إلى قبيلة متيوة بغمارة.[555] ويذكر ريمون جاموس (Raymond Jamous) أن سيدي عبد السلام بن صالح – جد شرفاء الزاوية– من الجزائر حل ببلاد الأقلعيين أثناء محاربة المولى إسماعيل لإسبانيي مليلية، وذهب إليه طالبا منه سهل "بورگ" ليستقر فيه هو وعائلته.[556]

لكن التأسيس الفعلي للزاوية تم على يد ابنه أحمد بالتزامن مع حملة سيدي محمد بن عبد الله لحصار مليلة (1774-1775م)،[557] فغدت الزاوية في عهده أحد أهم مراكز الناصرية بالريف الشرقي، كما كان لظهور الزاوية ارتباط بالحركة الجهادية المقاومة للوجود الإسباني بمليلة خلال العقود الثلاثة من ق 12هـ/18م.[558] وخلال ق 19م تميزت الزاوية بمكانة خاصة، وتنامي دورها الاجتماعي، وربطها بالزاوية الأم بمراكش. وحظيت برعاية الدولة العلوية في عهد المولى الحسن، وفي النصف الثاني من ق 19م كان يتولى شؤونها المرابط محمد[559]، والد الشريف محمد أمزيان، الذي قام بدور كبير في مناهضة

---

552 - **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، م. س.، ص. 292. وهذا ما أكدته الرواية الشفوية التي استقيتها من السيدين: الحاج علال مصطفى بودجاج (حوالي 90 سنة)، والحاج محمد البوعزاتي (ولد 1927م) أن السيد أحمد بوجدين (يلقب بوتربعين) قتل على يد أعيان "ئيمقارنن" قبيلة أيث توزين المجاهدين أمام بيته حيث انهالوا عليه بالعصي رغم محاولة ابنته حماية والدها، كما حكوا لي أنه ذهب يطلب الإكرامية من المهاجرين العائدين من الجزائر، فوضعوا أمامه عظم لحم في الصحن ويستهزئون به قائلين تفضل كل لا تستحي. (رواية 29 – 05 - 2010).

553 - معطيات حصلت عليها من الشريف نفسه، وهو مقدم الطريقة الناصرية حاليا، ولكنه ليس من نفس فرع شرفاء بوجدين بل ينتسب إلى شرفاء أولاد العشاشي، أحفاد سيذي عبد القوي بن محمد بن عبد الرحمن بن يوسف بن زيان بن زين العابدين بن يوسف بن حسن بن إدريس بن سعيد بن يعقوب بن حمزة بن علي بن عمران بن إدريس الأصغر، النازحين من تلمسان. شذرات من التاريخ: **أعلام التصوف**، م. س.، صص. 107 – 108.

554 - **مؤسسة الزوايا بالغرب الإسلامي**، م. س.، ص. 76.

555 - برومي عبد الوهاب، **خريطة الطرق الصوفية بالمغرب وسند الزوايا المنتشرة بالريف**، مقال بموقع: WWW.ARRIFINU.NET اطلع عليه بتاريخ 20- 04 - 2010.

556 - Raymond Jamous, *Honneur et Baraka : Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, éd. La maison des sciences de l'homme, Paris 1981, p. 234.

557 - حسن الفكيكي، **الشريف محمد أمزيان: شهيد الوعي الوطني (1909 – 1912)**، ربا نيت، ط. 1، الرباط، أبريل 2008، ص. 34.

558 - المرجع نفسه، ص. 35.

559 - المرجع نفسه، صص. 35 – 36.

ثورة الجيلالي الزرهوني "بوحمارة" بالريف الشرقي، ومقاومة الاستعمار الاسباني حتى استشهاده سنة 1912م.[560]

**الشريف محمد أمزيان وضريحه ببني بويفرور**

- **الزاوية الدراوية[*]**

نشأت الزاوية الناصرية الدراوية بأربعاء "أتروكوت"، ناحية تمسمان التابعة لإقليم الناظور. على يد سيدي الحاج عبد السلام الدراوي من مواليد زاگورة بتافيلالت حوالي 1273هـ/1857م. وبدافع الرغبة الملحة في الاستزادة من العلم، رحل الشيخ إلى العديد من العواصم العلمية بالمغرب، فكانت رحلته العلمية الأولى إلى مدينة مراكش ثم فاس، فتطوان.. وفيها تعرف الشيخ على نخبة من علماء الريف وطلبة العلم الذين كانت تزدان بهم مدينة تطوان في عهد الحماية، أمثال العربي اللوه والدكتور عبد الرزاق العاقل، والأستاذ أمحمد الخطابي والفقيه الحتاش، وآخرين. وبدعوة من علماء الريف المقيمين آنذاك بتطوان، انتقل الشيخ إلى تمسمان (أتروكوت) وبها أسس زاويته المعروفة بالزاوية الناصرية الدراوية في عهد الحماية.

## سابعا: الطريقة الوزانية

يعود تأسيس الزاوية الوزانية إلى منتصف ق 17م على يد مولاي عبد الله الشريف (ت 1678م)، ثم توالى عليها عدة شيوخ، وقد احتفظت الزاوية بعلاقات حسنة مع

---

560 - الحاج العربي الورياشي، **الكشف والبيان عن سيرة بطل الريف الأول**، المطبعة المهدية، ط. 1، تطوان 1976.

(*) - استقينا المعلومات حول هذه الزاوية من الأستاذ الحاج عبد الرحمان الدراوي ممثل الزاوية الناصرية الدراوية بناحية "أتروكوت" تمسمان.

المخزن.[561] ومثلها في الريف كل من زاوية أسنادة، وزاوية تيغزى (تيزي عزى في النطق المحلي).

- **زاوية أسنادة**

تأخر وصول الطريقة الوزانية إلى الريف، وتؤكد المعطيات المتوفرة أن الابن الأصغر لشيخ وزان العربي الكبير بن التهامي، قام بأول استكشاف للريف برحلته إلى المحلة المخزنية بأسنادة ثم إلى بني كميل حيث توفي حوالي منتصف ق 18م.[562] وازداد ابنه عبد السلام ببني جميل، لكن لا نعرف شيئا عنه، فابنه إبراهيم هو الذي قام بتأسيس زاوية أسنادة بقبيلة بني يطفت حوالي 1206هـ/1792م.[563] ومنذ ذلك الوقت بدأ النفوذ الوزاني بالريف في الترسخ والانتشار، حيث يعرفنا ميشو بلير في الربع الأول من ق 20م على أحد أحفاده المدعو السيد أحميدو[564]، والذي قام بدور سياسي واجتماعي كبير في المنطقة، كما حصل على أملاك بقبيلتي بني بوفراح وأيث ورياغل.[565]

- **زاوية تيغزى**[566]

نشأت هذه الزاوية بالجهة الشمالية من قبيلة تمسمان بالريف الشرقي، وتؤكد المعلومات المتوفرة أن أول انتقال للوزانيين إليها يعود إلى أواخر ق 12هـ/18م، حيث جاء الشريف مولاي عبد الله بن التهامي الوزاني بدعوة من أهل تمسمان للتبرك بالشرفاء أثناء الأزمات وحل مشاكلهم مع المخزن، وقد تزامن هذا الانتقال مع انتقال إبراهيم الوزاني إلى أسنادة، كما سبق الذكر. لكن هؤلاء الشرفاء لم يقوموا بأي دور في التصوف أو الإرشاد، وإنما اقتصر نفوذهم على جانب الشرف والبركة، حيث كانوا مجرد مقدمين لجمع الهدايا والتبرعات ورعاية أملاك الزاوية، ولا تزال زاويتهم بتيغزى قائمة إلى اليوم.

**ثامنا: الطريقة الدرقاوية**

تنسب هذه الزاوية إلى أبي درقة أمحمد بن يوسف، حيث تمتعت زواياهم بامتيازات ضريبية منذ تأسيس الدولة العلوية[567]، وخلال النصف الثاني من ق 18م أسس الشريف الإدريسي مولاي العربي محمد بن أحمد طريقة تستمد أصولها من الشاذلية.[568]

- **الزاوية الكركرية**

---

561 - **مؤسسة الزوايا بالغرب الإسلامي**، م. س.، ص. 80.

562 - *Les Beni Boufrah*, Op. Cit., p. 69.

563 - *Ibidem*.

564 - « *Le Rif* », Op. Cit., p. 234.

565 - *Les Beni Boufrah*, Op. Cit., p. 71

566- عبد الرحمان الطيبي، مادة **"تيغزى الشمال"**، معلمة المغرب، ج 8، م. س.، صص. 2714 – 2715.

567 - إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، 3 أجزاء، ط. 3، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء 2002، ج 3، ص. 564.

568 - **مؤسسة الزوايا بالغرب الإسلامي**، م. س.، ص. 46.

يعود تأسيس هذه الزاوية إلى الشرفاء الوكيليين، المنحدرين من سيدي علي أوموسى المدفون بوادي "انكاوت" (سلوان فيما بعد) بجبل العروي إقليم الناظور(569)، ويعتبر ابنه سيدي محمد هو مؤسس زاوية كركر في سنة 1822م، وعاش زمن المولى عبد الرحمن بن هشام، وكان يسلك الطريقة الوزانية.(570) ويعتبر سيدي محمد المسؤول عن استقدام بني بويحيى إلى الريف، حيث قام بحملة لإجلاء العرب القاطنين في السهل الذين انسحبوا نحو ملوية، وتجمعت حوله عائلات بني وكيل المتنوعة، ومجموعات أولاد زيد وأولاد يعقوب ليشكل من كركر مركزا عمرانيا ودينيا وسياسيا بارزا.(571) وخلف سيدي محمد ستة أولاد من بينهم المختار، الذي تزعم الزاوية بعد والده، والعربي الذي خلف بدوره قدور والد سيدي محمد شيخ كركر الدرقاوي.(572)

انتشر صيت شرفاء كركر مع الشيخ الفقيه المتصوف محمد بن قدور الوكيلي الكركري، شيخ الطريقة الدرقاوية، المزداد حوالي 1214هـ/1801م(573)، ونشأ يتيما وتربى في كنف عمه، بعد حفظه للقرآن الكريم في مسقط رأسه التحق بأيث احساين ببني سيدال ليتلقى تعليمه الشرعي على يد الفقيه السوسي(574)، ثم أقام في زاوية شيخه مولاي عبد القادر مول الباشا الوكيلي (دفين تاوريرت) تلميذ سيدي العربي الدرقاوي ليتعلم علوم الحقيقة فلازمه سبع سنين ثم أمره الشيخ بالانتقال إلى قرية عين الزهرة بمطالسة للتربية وتلقين العلوم، وبعد حين رجع قدور إلى مسقط رأسه متفرغا للتربية الروحية وتلقين أوراد الذكر للمترددين على زاويته بجبل كركر.(575) وأسس سيدي محمد زاوية الرباط الدرقاوية حوالي منتصف ق 19م (1847م)، في نفس مرتفع كركر على مسافة قليلة نحو الجنوب الغربي للزاوية العتيقة التي تراجع نفوذها أمام المنافسة الجديدة.(576)

وشكلت هذه الزاوية أهم مركز ديني بالمغرب الشرقي، حيث تخرج منها الشيخ محمد الهبري العزاوي (ت 1899م) مؤسس زاوية تاغيت في بني يزناسن قرب أحفير(577)، والشيخ محمد بن حبيب البوزيدي المستغانمي (من مواليد 1824م)،(578) وبعد وفاته في سنة 1284هـ/1868م(579) -(الأصح 1884 أو 1886م)- تصدر مشيخة الزاوية ابنه الطيب، ثم تولاها من بعده سيدي سعيد دفين وادي وردانة ببني أوليشك (جماعة بنطيب)(580)، وبعد وفاة سعيد تولى المشيخة ابنه الحاج محمد الذي نقل فرع مقر الزاوية إلى دوار أولاد عيسى، بجماعة تزطوطين قبيلة بني بويحيى على مقربة من وادي كرت في

---

569 - **الإبانة عن المغمور في نسب شرفاء أهل الناظور**، ج 1، م. س.، ص. 84.

570 - **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، م. س.، صص. 230 – 231.

571 - المرجع نفسه.

572 - المرجع نفسه، ص. 231.

573 - سيد أحمد الهبري، **اللمحة البدرية في التعريف بالطريقة الهبرية**، منشورات المجتمع، 2001، ص.14.

574 - **خريطة الطرق الصوفية بالمغرب وسند الزوايا المنتشرة بالريف**، م. س..

575 - **اللمحة البدرية في التعريف بالطريقة الهبرية**، م. س.، صص. 14 – 15.

576 - **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، م. س.، صص. 231 – 232.

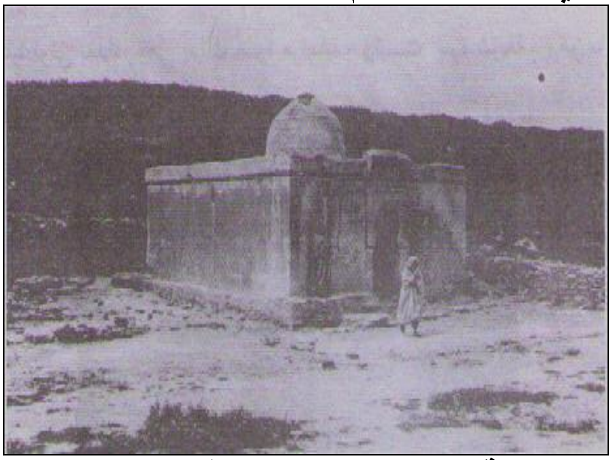
577 - أحمد الغزالي، **مساهمة في البحث عن زوايا بني يزناسن: القادرية البوتشيشية نموذجا**، ط. 1، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، يوليوز 2001، ص. 149.

578 - اجتمع بالشيخ محمد بن قدور الوكيلي سنة 1844، وقضى في زاويته مدة 40 سنة، ثم تولى إدارة شؤون الزاوية بعد وفاته شيخه سنة 1884 أو 1886 بأمره، إلا أن أبنائه وأقربائه أرادوا الفتك به فغادر كركر إلى قرية وردانة بأيث أوليشك، حيث تولى التدريس والإرشاد بها وذاع صيته، ثم قرر العودة إلى بلده مستغانم بالجزائر سنة 1894م. نقلا عن موقع: http://imadnour03.historyboord.net/Forum/htm اطلع بتاريخ 10-04- 2010.

579 - **اللمحة البدرية في التعريف بالطريقة الهبرية**، م. س.، ص. 15. وحسب الرواية الشفوية أنه توفي 1886م.

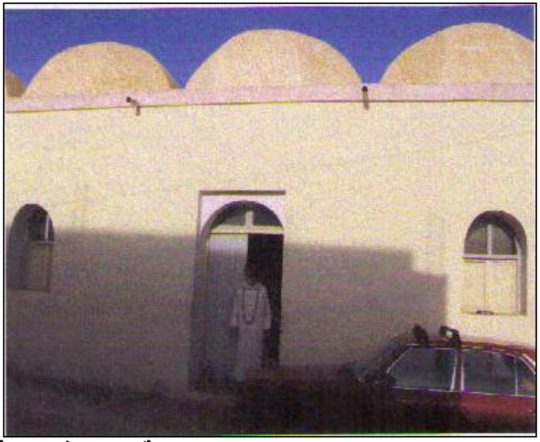
580 - **الإبانة عن المغمور في نسب شرفاء أهل الناظور**، ج 2، م. س.، صص. 207 – 208.

المكان المسمى القندوسي على بعد 11 كلم من تزطوطين، وكان ذلك سنة 1945م.[581] وبعد وفاة الحاج محمد في 17 ربيع الأول 1386هـ/2 يوليوز 1969م، تولى المشيخة مولاي سعيد إلى اليوم.[582]



**زاوية كركر خلال العقد الثاني من ق 20**

**الحبيب بن محمد الكركري وكيل الزاوية**



**زاوية كركر في سنة 2009 – القندوسي (تيزطوطين)**

- **الزاوية الشرقاوية**

تنسب هذه الزاوية إلى الشيخ ميمون الشرقاوي بن محمد بن عمرو بن علي البكاي (دفين بني وكلان) بن عبد السلام بن عبد الله بن الحسين بن أحمد بن محمد بن علي (دفين بني توزين) بن عيسى مخوخ (دفين قصبة سيدي ملوك) بن ميمون (أبي وكيل) بن مسعود بن عيسى بن معزوز بن عبد العزيز بن علال بن جابر بن عمران بن أحمد بن محمد بن عياد بن القاسم بن إدريس الأصغر.[583]

ولد الشيخ الشرقاوي بقرية أنوال ببني أوليشك في بداية ق 14هـ (1301هـ/1883م)[584]، وبعد إنهاء دراسته القرآنية بالريف توجه في سنة 1327هـ/1909م إلى الجزائر، وأخذ طريقته الصوفية الدرقاوية على يد الشيخ بن إبراهيم

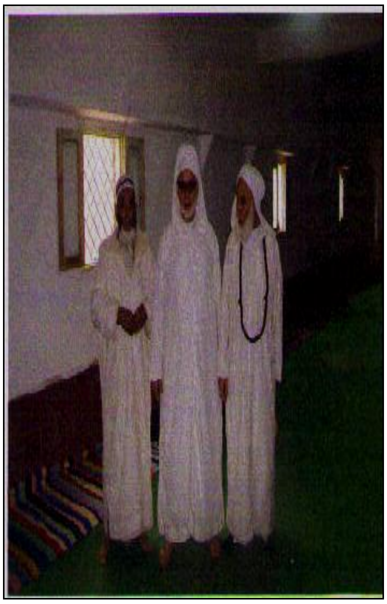
581 - معطيات أدلى بها الشيخ مصطفى بن الحاج محمد الكركري، أخ الشيخ سيدي سعيد شيخ زاوية كركر الحالي.

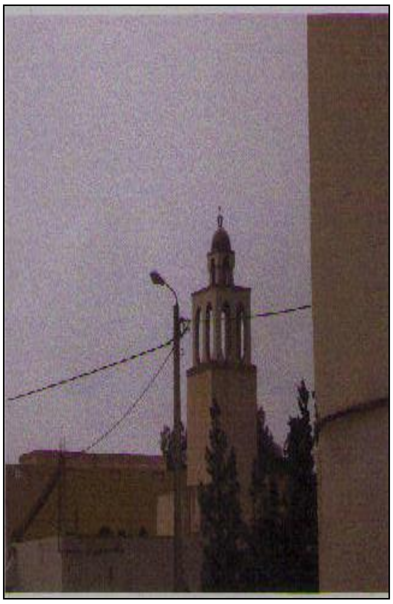
582 - **الإبانة عن المغمور في نسب شرفاء أهل الناظور**، م. س.، ج 2، ص. 208.

583 - المرجع نفسه، صص.116 – 118.

584 - محمد التوزاني، **الرحلة (1929)**، تحقيق وتعليق: عبد الله عاصم، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1997، ص.12.

البودالي بن عبد القادر الجباري (1885–أواخر الستينات) شيخ زاوية "تخميرت" بمدينة معسكر الجزائرية وتلميذ الشيخ محمد الهبري العزاوي حيث كانت بينهما لقاءات مستمرة[585]، ومنذ 1917م وجهه الشيخ البودالي نحو الدعوة للطريقة الدرقاوية بمنطقة الريف[586]، ومنذ 1944م استقل بزاويته الخاصة التي أسسها بقبيلة أيث سعيد بجماعة دار الكبداني، وبعد وفاته في سنة 1967 نقل ابنه الحاج مصطفى مقر الزاوية إلى مدخل جماعة تيزطوطين على بعد كلم واحد من مركز الجماعة، حيث نالت الزاوية شهرة كبيرة في أنحاء الريفين الشرقي والأوسط.[587]





الحاج ميمون الشرقاوي الزاوية وشيخها وسط مقدميه ( 2009 – مركز تيزطوطين)

- **زاوية كدية أومليل**

نشأت هذه الزاوية في سفح هضبة تعرف بكدية أومليل بقرية ميضار الأعلى على بعد حوالي 80 كلم غرب الناظور خلال النصف الأول من ق 20م[588]، ويرجع تأسيسها للحاج أمحمد بن ميمون بن الطاهر بن عمرو بن عبد السلام الخمخامي الوليشكي الأصل، التوزاني الميضاري المنشأ من سلالة سيدي الورداني الموجود ضريحه بقبيلة "بني أوليشك"، ولد سنة 1301هـ/ 1883م.[589]

تلقى الحاج أمحمد دراسته القرآنية في بني توزين وبني ورياغل، وفي سنة 1327هـ/1909م رحل إلى فاس بصحبة الشيخ علال التنوتي والشيخ ميمون الشرقاوي، وهناك درس على يد علمائها الكبار، وفي سنة 1917م عمل مع رفيقه الشيخ ميمون على نشر مبادئ الطريقة الدرقاوية بالريف بعد تلقي الإذن من الشيخ البودالي.[590] ثم سافر إلى

---

585 - **مساهمة في البحث عن زويا بني يزناسن**، م. س.، صص. 152 – 156 – 157.

586 - عبد الله عاصم، **كدية أومليل: القرية الصوفية العالمة**، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، الرباط 2008، ص.60.

587 - معطيات أدلى بها شيخ الزاوية الحاج مصطفى الشرقاوي أثناء الموسم المقام بالزاوية يوم 12 ربيع الأول 1429 هـ.

588 - **كدية أومليل**، م. س.، ص. 8.

589 - المرجع نفسه، صص. 36 – 37.

590 - عبد الله عاصم، **مادة "التوزاني، محمد"**، معلمة المغرب، ج 8، صص. 2631 – 2632.

زاوية "تخميرت" بالجزائر في سنة 1923م لاستكمال مراحل الترقي الروحي على يد الشيخ ابن إبراهيم البودالي[591]، واهتم الشيخ بعد عودته بالاشتغال بالتدريس والإفتاء والخطابة ونشر مبادئ الطريقة، حتى عمت حركته الصوفية والثقافية معظم قبائل الريف الشرقي خاصة، لكن بعد وفاته في سنة 1362هـ/1943م[592] انتهت زاويته ولم يعد لها خلفاء.

**موقع كدية أومليل – ميضار الأعلى**

**الحاج أمحمد التوزاني**

- **الزاوية الوكيلية**[*]

يمتد استقرار الأسرة الوكيلية الصغيرية بوادي كرت إلى مدى قرنين ونصف أو يزيد، وقد نزح أسلافها من مضربها الأول بين جهتي العيون وتاوريرت، فنزلوا بوادي تياوت، ومنه إلى الضفة الغربية لوادي كرت على مشارف قبيلة أيث سعيد في المكان المسمى "بتركمنى"، ولا يزال مستقر هذه الأسرة يعرف إلى اليوم بضريح سيدي عبد الله "مول العودة".

استمرت إقامة الأسرة هناك مدة طويلة حتى نشب خلاف بين أحد أفراد الأسرة وأبناء عمومتهم القندوسيين، فاضطر أحد رجالاتهم إلى المغادرة إلى المكان المعروف بسيدي "بوصبر" على ضفة وادي كرت الشرقية، حيث تأسست مدرسة علمية شهيرة. وهناك خلف الحاج محمد بن محمد الصغير ولدين: المختار، والطاهر، اختار الأول طريق التجارة وهاجر إلى فاس، والثاني عين قاضيا على قبيلة أيث أوليشك ثم انتقل بعدها إلى قبيلة المطالسة محتفظا بنفس المهمة، وتوفي بعد عودته من رحلة إلى الحج.

من الطاهر جاء عبد السلام الذي تولى عمادة الأسرة بعد أخيه المقدم، ونال حظا من العلم والتربية في كنف الزاوية الدرقاوية، حيث كان اتصال بحفيد مولاي العربي الدرقاوي، المدعو عبد الرحمان، الذي أخذ عنه العهد وأسس زاويته المعروفة في قبائل المطالسة

---

591 - **كدية أومليل**، م. س.، ص. 64.

592 - **مادة "التوزاني محمد"**، معلمة المغرب، ج 8، صص. 2632 – 2633.

(*)- **الإبانة عن المغمور في نسب شرفاء أهل الناظور**، م. س.، ج 2، صص. 192 / 197.

بكرت، واستمر عميدا للأسرة ومرشدا للزاوية زهاء ثلثي القرن 14هـ/20م حتى وفاته سنة 1970م عن سن تسعين سنة.

## تاسعا: الطريقة العيساوية

تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ أبي عبد الله محمد بن عيسى الفهدي السملالي (ت 1523م/941هـ)، وقد نزل مكناس وأسس بها طريقته التي تجمع بين الشاذلية الأصلية والطريقة الجزولية.[593] وقد وجدت لها عدة فروع بالريف الشرقي، ومن أشهرها زاوية المختاريين التي تقع بدوار أولاد حمو يشو فرقة القرمود جماعة فرخانة بقبيلة قلعية بإقليم الناظور، وقد أسسها سيدي محند أومحمد المختاري العيساوي خلال النصف الثاني من ق 19م، حيث يوجد ضريحه على مقربة من الزاوية بمحاذاة غابة كوروكو.[594] كما يوجد فرع قديم لا يعرف تاريخه للطريقة بدوار ارابطا بقبيلة بني شيكر الناظور، مقدمه الحالي هو البشير الورياشي، وآخر تأسس سنة 1962 بحي اصبانن بالناظور، ومقدمه محمد الهاشمي.[595] كما أن فرق عيساوة "ئيعيسويين" لا تزال تجوب وادي ومداشر المنطقة، خلال أوقات معينة من السنة طالبة المساعدة.

**الزاوية المختارية العيساوية ـ فرخانة**

## عاشرا: الطريقة العلاوية "العليوية"(*)

تنتسب هذه الطريقة إلى الشيخ مصطفى بن أحمد عليوة، وهو من مواليد 1291هـ/1846م بمستغانم (ت 1934م)، انتسب إلى الطريقة العيساوية بداية، ثم التقى بالشيخ محمد البوزيدي، تلميذ الشيخ محمد بنقدور الوكيلي، وأخذ عنه.[596] وفي سنة

593 - **السياسة والمجتمع في العصر السعدي**، م. س.، صص. 345 – 346.

594 - هذه المعطيات من إفادات مقدم الزاوية المختارية بفرخانة مرزوق المختاري من مواليد سنة 1955.

595 - **لائحة الزوايا بإقليم الناظور**، مندوبية الأوقاف والشؤون الإسلامية بالناظور، 2009.

* - هذه هي التسمية الصحيحة نسبة إلى شيخها المؤسس مصطفى بن عليوة، وعليه تسمى العلاوية أو العليوية، وليست العلوية لأن النسبة فيها إلى العلويين وهو أمر ربما يكون مقصودا لغايات معينة.

596 - عدة بن تونس المستغانمي، **الروضة السنية في المآثر العلوية**، ج 1، المطبعة العلوية، ط. 1، مستغانم – الجزائر 1936م، صص. 7- 9 -11.

1909م أسس طريقته الخاصة به، القائمة على التبشير بمبادئ الإسلام القويمة والتسامح والانفتاح.[597]

انتشرت الطريقة العليوية في الريف الشرقي بسبب الهجرات الموسمية للريفيين إلى الجزائر للعمل في حقول المعمر الفرنسي[598]، وقد حج من الريفيين إلى زاوية مستغانم 1.700 مريد سنة 1931، و في سنة 1932 زار الزاوية 2.200 من الريفيين، أما في سنة 1933 فقد تردد على الزاوية 3.100 مريد ريفي.[599] وانتشرت الطريقة بالريف بشكل كثيف، وتأسست به أزيد من 21 زاوية[600]، منها:

- زاوية الشيخ محمد الصغير نجل مولاي الطيب بن الشيخ محمد بن قدور الوكيلي، بجبل كركر ببني بويحيي. حل محمد الصغير بمستغانم واتصل بالشيخ أحمد وبمعيته ابن أخيه مولاي الطاهر وسيدي محمدي بلحاج، حيث سلكوا الطريقة جميعا، وأما محمد الصغير فهو يشرف على زاويته حيث مدفن جده محمد بنقدور، ومولاي الطاهر يشرف على زاويته بتمسمان.[601]
- زاوية الشيخ بلقاسم بن أحمد السعيدي بني بويحيي، وهو أول شيخ من قبيلة بني بويحيي، اتصل بالشيخ العلوي، وبعد موته تولى ابنه محمد عمارة الزاوية.[602]
- زاوية الفقيه الشيخ سيدي المختار بن حديد، بدار الكبداني، قبيلة بني سعيد. اشتهر الشيخ بالصلاح وبتدريس العلم، واجتمع بالشيخ العليوي أيام زيارته للقرويين، وكان السيد المختار حينئذ طالب علم بفاس، ولم يأخذ عنه الطريقة إلا بعد وفاته.[603]
- زاوية المقدم سيدي محمد بن رحو بفرخانة، انقطع سنة في خدمة الشيخ بزاويته بمستغانم. وهو الذي أسس الزاوية مع مجموعة من الفقراء في فرخانة، منهم: سيدي محمد بن عزوز، وصالح بن المختار، والفقير عبد الله بن محمد بن جدو، والفقير محمد ابن العربي، والفقير عمر بن رحو.[604]
- زاوية الشريف سيدي البشير بن عبد الرحمان، وعظية بقبيلة مزوجة، اجتمع بالشيخ وأخذ عنه.[605]
- زاوية المقدم البركة سيدي مولاي سليمان بن المهدي بقبيلة بني بويفرور، قال عنه الشيخ عدة: "هو ممن سلك الطريقة وأدرك معناها وعمل بمقتضى تعاليمه."[606]
- زاوية المقدم أحمد بن علال بقبيلة بني سيدال، تلقى إجازة من شيخه العلاوي.[607]
- زاوية سيدي محمد بن عيسى السعيدي بقبيلة بني سعيد.[608]
- زاوية المقدم محمد أمزيان التفرسيتي من قبيلة بني توزين، اجتمع بالشيخ العليوي فكان يعده من خاصة أتباعه، أجازه بنفسه.[609]

---

597 - المرجع نفسه، صص. 29 – 30.
598 - علال الزروالي، **الهجرة من الريف الشرقي نحو الجزائر**، مجلة حوليات الريف، العدد الثاني، 1999، صص. 127 – 138.
599 - **خريطة الطرق الصوفية بالمغرب وسند الزوايا بالريف**، م. س..
600 - **الروضة السنية في المآثر العلوية**، ج 1، م. س.، ص. 90.
601 - المرجع نفسه، ص. 91.
602 - المرجع نفسه، صص. 91 – 92.
603 - المرجع نفسه، ص. 92.
604 - المرجع نفسه، صص. 92 – 93.
605 - المرجع نفسه، ص. 94.
606 - المكان نفسه.
607 - المكان نفسه.
608 - المرجع نفسه، ص. 95.

- زاوية المقدم سيدي شعيب بن أحمد بن الطاهر بقبيلة بني وليشك، كان قبل تعلقه بالطريقة العليوية مقدما في الطريقة الناصرية، زار الشيخ بزاويته الكبرى بمستغانم.[610]

- زاوية الشيخ محمادي بن الحاج بقبيلة بني شيكر، كان منقطعا في خدمة شيخه سنوات عديدة بمدينة سوقر من عمالة وهران، وبالزاوية الكبرى بمستغانم.[611]

- زاوية ميضار منذ 1930، يتولى شؤونها حاليا عبد الواحد محمد حمادي.[612]

- زاوية لعري الشيخ بالناظور منذ 1971، يتولى شؤونها القلوشي الحاج شعيب.[613]

- زاوية الشيخ محمد بن محمادي أشركي ببني ورياغل، عمل على نشر طريقته بمعية المجاهد اليزيد بن رحو وسيدي بن عودة وعبد السلام بن الصديق.[614] تأسست سنة 1920 بدوار زاوية الشرفاء، وأشرف عليها لمدة 48 سنة.[615]

- زاوية الشيخ مولاي عبد الرحمن بن مولاي أحمد الشريف الغلبزوري بقبيلة بني عبد الله، وتعلق بالطريقة بعد وفاة الشيخ العلاوي.[616]

- زاوية الشيخ محمد بن محمد الشرقي بقبيلة بني عمرت، اشتغل بتدريس العلم، وبعد التقائه بالشيخ تعلق بطريقته وأخذ في نشرها.[617]

- زاوية الشيخ محمد أغربي بقبيلة بني مزودي، اجتمع بالشيخ لكن أخذ الطريقة عن الشيخ مولاي الطاهر الكركري بتمسمان، ويعد من فقهاء بلده.[618]

- زاوية الشيخ محمد بن الحاج محمد الصنهاجي بقبيلة صنهاجة، انقطع لمجاورة الشيخ العلاوي أياما كثيرة، وأصبح مأذونا في الطريقة.[619]

- زاوية الحسيمة تأسست سنة 1947، وأعيد بنائها سنة 1992، والمسؤول عنها السيد محمد غمبو، وتضم ما يناهز 300 مريد حاليا.[620]

**حادي عشرا: الطريقة القادرية**

تنتسب هذه الطريقة إلى الشرفاء القادريين المنحدرين من مولاي عبد القادر الجيلاني (470–561هـ/1077–1168م) شيخ بغداد ورائد التصوف السني.[621] وقد وجد بمنطقة الريف الشرقي فرعان للقادرية، هما: فرع هورك، وفرع أيث أوليشك.

- **الزاوية القادرية الهوركية بقلعية**

---

609 - المرجع نفسه، ص. 95.

610 - المكان نفسه.

611 - المرجع نفسه، ص. 92 – 93.

612 - مندوبية وزارة الأوقاف، الناظور.

613 - نفسه.

614 - **الروضة السنية في المآثر العلوية**، ج 1، م. س.، ص. 96.

615 - مندوبية الأوقاف والشؤون الإسلامية، الحسيمة.

616 - **الروضة السنية في المآثر العلوية**، ج 1، صص. 96 – 97.

617 - المرجع نفسه، ص. 97.

618 - المكان نفسه.

619 - المكان نفسه.

620 - مندوبية الشؤون الإسلامية، الحسيمة.

621 - عبد الصادق القادري بوتشيش، **النبوغ الصوفي في قبائل بني يزناسن**، دار النشر الشرقية، ط. 1، وجدة، صص. 41 – 42.

توجد هذه الزاوية على الشاطئ الشرقي من شبه جزيرة هورك، على بعد كيلومترين فقط من حدود مليلية المحتلة، وهي تابعة حاليا لجماعة فرخانة، قبيلة قلعية، إقليم الناظور.[622] وقد أسسها الشيخ التلوانتي، المزداد في حوالي 1780م بقرية تالوانت المجاورة لمدينة معسكر الجزائرية. قدم التلوانتي إلى فرقة في ق 12هـ/ مستهل ق 19م، حيث بعد رحلة علمية وروحية بمركز مازونة بالجزائر، أقدم على تأسيس الزاوية قبل سنة 1810م، وانخرط الشيخ في حركة الأمير عبد القادر الجزائري ضد فرنسا، وتوفي حاجا بمكة بعد سنة 1844م.[623]

كان للزاوية دور في الحركة الجهادية التي شنتها قلعية على الاحتلال الإسباني بمليلة خلال النصف الثاني من ق 19م، وقد نظمت السفن الإسبانية سنة 1891م حملة ضد الزاوية وضربتها بالقنابل عقابا على تلك المشاركة.[624] وقد ساهمت الزاوية، إلى جانب المخزن الحسني والعزيزي، بدور كبير في حل المشاكل الناجمة عن تحرشات إسبانيا بحدود مليلة، كما كان لها دور في حركة الشريف محمد أمزيان.[625] ومن أعلام الزاوية، إلى جانب الشيخ المؤسس، هناك: عبد القادر بن عبد القادر التلواني، الذي تولى المشيخة في سنة 1888م[626]، ومحمد بن محمد الصغير، الذي تولى المشيخة في سنة 1903م[627]، والحاج محمد بن أحمد، تولى المشيخة في سنة 1913م.[628] وقد وسعت الزاوية حدودها خارج القبيلة، فنجدها في حي أشبار بأزغنغان، وبدوار بني وكيل بالدريوش منذ 1915، وقامت بدور علمي وروحي كبير في المنطقة.

- **الزاوية القادرية بأيث وليشك**

مؤسسها هذه الزاوية هو الحاج عبد الرحمان بن علي بن سلمان بن مصطفى بن زين الدين بن محمد درويش بن حسام الدين بن نور الدين بن ولي الدين بن زين الدين بن شرف الدين بن شمس الدين بن محمد الهتاك بن عبد العزيز بن مولاي عبد القادر الجيلاني.[629] قامت هذه الزاوية بدوار لعسرا بقبيلة أيث أوليشك، جماعة بنطيب حاليا، إقليم الناظور، بعد قدوم الحاج عبد الرحمان من بغداد سنة 1249هـ/1834م في عهد المولى عبد الرحمان بن هشام، بعد أن لبس الخرقة على يد أحد القادريين باليمن وهو أحمد بن عبد القادر بن أبو بكر بن إسماعيل بن عبد الوهاب بن نور الدين، وقد اشترى الحاج عبد الرحمان بعض الأراضي من ولي آخر مدفون بلعسارة هو سيدي عبد المجيد، ليكون زاويته بعد مواجهة ضغوطات من السلطان ومن قائده "بوثمانت" على المنطقة.[630]

---

622 - حسن الفكيكي، **مادة "القادرية"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، ج 19، مطابع سلا، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، رمضان 1425 هـ/ نوفمبر 2004م، ص. 6577.

623 - حسن الفكيكي، **مادة "القادري، عبد القادر"**، معلمة المغرب، ج 19، م. س.، ص. 6572.

624 - **الشريف محمد أمزيان**، م. س.، ص. 168.

625 - **مادة "القادرية"**، م. س.، ص. 6577.

626 - حسن الفكيكي، **مادة "القادري، عبد القادر بن عبد القادر"**، ج 19، م. س.، ص. 6572.

627 - حسن الفكيكي، **مادة "القادري، محمد بن محمد"**، ج 19، م. س.، ص. 6576.

628 - حسن الفكيكي، **مادة "القادري، محمد بن أحمد"**، ج 19، م. س.، ص. 6573.

629 - هذه السلسلة مأخوذة من ظهير شريف بيد الشرفاء القادريين، راجع الملحق.

630 - استقيت هذه المعطيات من الحاج عبد القادر بن مصطفى بن عبد الله بن عبد الرحمن القادري، الذي اعتمدت عليه في كثير من المعلومات المتعلقة بتاريخ الزاوية، ولد سنة 1932 مهنته فلاح وله بطاقة شريف، خلال زيارة للزاوية يوليوز 2009.

وبعد وفاة الحاج عبد الرحمان سنة 1896م، خلفه ابنه عبد الله في مشيخة الزاوية حيث أسس زاوية أخرى بتراب أولاد يشو (المطالسة)، وهي اليوم مهدمة، وبعد وفاته حوالي 1909م،[631] خلفه ابنه الحاج محمد الذي شاركت الزاوية في عهده في جهاد الشريف محمد أمزيان ومقاومة محمد بن عبد الكريم الخطابي، وقد توفي الحاج محمد في سنة 1956 فخلفه ابنه الحاج حسن الذي نقل مقرها إلى دوار الزاوية بنواحي الدريوش بعد الاستقلال، وعلى الرغم من الدور التربوي والاجتماعي الذي أدته، فإنها اليوم تشهد تراجعا ملحوظا.[632]

الزاوية القادرية – بن طيب

مدخل الزاوية القادرية - الدريوش

## ثاني عشرا: الطريقة البودتشيشية

يرجع ابتداء أمر هذه الطريقة إلى منتصف ق 18م على يد الشيخ علي بن محمد البوتخيلي، الذي استقر بقرية تغجيرت في جبال بني يزناسن، ولقب بالبوتشيشي، أما زاوية مداغ فقد أرسى قواعدها سيدي بومدين (ت 1955م)، وخلفه صهره الحاج العباس في مشيخة الزاوية، وبعد وفاته في سنة 1972م خلفه ابنه الشيخ حمزة، حيث انتشر صيتها في البلاد.[633] منذ حوالي قرن ونصف تأسست زاويتها بحي أولاد لحسن بالناظور المدينة، وفي سنة 1973م تأسست زاوية بالحي الجديد بزايو[634]، أما فتح مقرها بالحسيمة فيعود إلى سنة 1988م.[635]

## ثالث عشرا: الطريقة التيجانية

---

631 - **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، م. س.، ص. 288.

632 - معطيات مستمدة من الرواية الشفوية للحاج عبد القادر السابق الذكر.

633 - إسماعيل مولاي عبد الحميد العلوي، **تاريخ وجدة وأنكاد في دوحة الأمجاد**، جزآن، مطبعة النجاح الجديدة، ط. 1، الدار البيضاء،ج 2، 1989م/ 1409 هـ، صص. 152 – 153 – 154 – 155.

634 - مندوبية الأوقاف والشؤون الإسلامية بالناظور.

635 - مندوبية الأوقاف والشؤون الإسلامية بالحسيمة.

قامت هذه الطريقة على يد الشيخ أحمد التيجاني بجنوب الجزائر منذ 1781م، ثم التجأ إلى المغرب في عهد المولى سليمان سنة 1796م، واحتفظ التيجانيون بعلاقات ودية مع السلطة منذ ذلك الوقت، وتعد الزوايا التيجانية في المغرب وغرب إفريقيا بالآلاف.[636]

ومن أقدم الزوايا التيجانية التي تأسست بالمنطقة، زاوية بوحيدوس بتفرسيت إقليم الناظور سنة 1926م على يد سيدي بن سالم، وحاليا يتولى شؤونها الحاج عبو العبوتي، وزاوية ميضار منذ 1942م، ثم زاوية الحي المدني ببلدية الناظور التي تأسست سنة 1944 على يد العربي المصلوحي القادم من قلعة السراغنة،[637] أما بالحسيمة فيعود تاريخ زاويتها إلى بداية الستينات.[638]

وخلاصة القول إن منطقة الريفين الأوسط والشرقي كانت من مناطق المغرب السباقة إلى احتضان حركة التصوف، التي انتعشت بها عبر مرحلتين؛ الأولى تجسدت في مرحلة الرابطات (ق 11م– 15م)، والثانية تمثلت في تأسيس الزوايا والطرق الصوفية (ق 16– الفترة الحالية). وقامت هذه الحركة بدور كبير في إعطاء التدين الشعبي بالمنطقة ملامحه وخصائصه الأساسية، كما تجسده الأضرحة الكثيرة المقامة لهؤلاء المتصوفة الكبار.

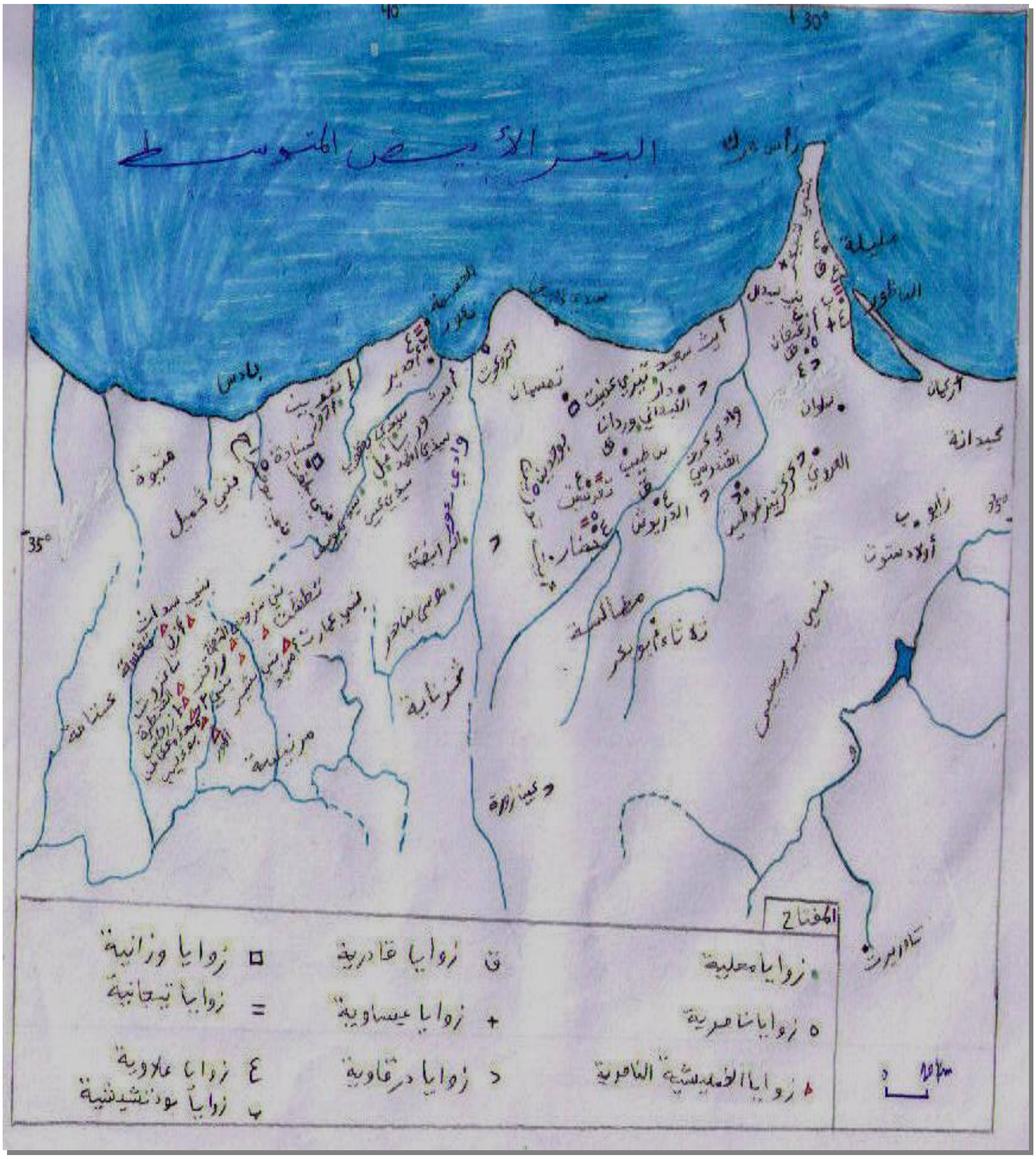
**خريطة: الزوايا والطرق الصوفية بالريفين الأوسط والشرقي**

---

636 - **المغرب عبر التاريخ**، ج 3، م. س.، صص. 557 – 558.

637 - مندوبية الأوقاف والشؤون الإسلامية بالناظور.

638 - مندوبية الأوقاف والشؤون الإسلامية بالحسيمة.


البحر الأبيض المتوسط
مليلية
الناظور
بادس
35°
30°
المفتاح
زوايا محلية
زوايا ناصرية
زوايا الخمليشية الناصرية
زوايا قادرية
زوايا عيساوية
زوايا درقاوية
زوايا وزانية
زوايا تيجانية
زوايا علاوية
زوايا بودشيشية

## المبحث الثاني

## الأسس السوسيوثقافية للأوليائية والصلحاوية

## بالريفين الأوسط والشرقي

إذا كان التتبع الزمني مهما في رصد التطور التاريخي لأحد أهم أنماط التدين الشعبي بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي، فإن تحليلنا يبقى ناقصا دون الكشف عن العلاقات والتفاعلات القائمة بين هذه المعتقدات والممارسات الدينية والنظم الاجتماعية والثقافية التي تحيط بها وتعمل من خلالها.

لقد شكل الأولياء والصلحاء أبرز الفاعلين الاجتماعيين لفترة زمنية مهمة من تاريخ المغرب، ومازالت مستمرة إلى اليوم، ونفس الأمر ينطبق على منطقة الريفين الأوسط والشرقي. فقد شكل هؤلاء الفاعلين كيانا اجتماعيا وثقافيا أوجب على باقي الفاعلين المحليين والمركزيين في الحقل الاجتماعي العام، ضرورة الاعتراف بسلطتهم والقبول بأدوارهم ووظائفهم داخل المجتمع. وانتهى هؤلاء الفاعلون إلى أن يصبحوا عنصرا مهما في توازن الفرد والمجتمع، بفضل ما يمتلكونه من سلطة رمزية، وما يؤدونه من وظائف للفرد والجماعة.

في هذا المحور نستقصي مكونات التجربة الدينية للأولياء والصلحاء، وأسس سلطتهم الرمزية، ونبرز الوظائف التي يقومون في المجتمع، للوصول إلى فهم الركائز التي يستمدون منها مشروعيتهم وفاعليتهم في الحقل الديني العام.

### المطلب الأول: مكونات التجربة الدينية للأولياء والصلحاء "ئيمرابضن"

يبقى التدين غير مكتملا إذا انحصر في إطاره المجرد التجريدي، فلا بد لاستكماله من تجسيده في صور معينة من الحقوق والواجبات، ورسوم محددة من الطقوس والشعائر. يجدد بها المتدين عهده بعقيدته، ويتواصل بها مع الحقيقة العليا التي يؤمن بها، وبذلك يحقق التجانس مع المنظومة الاجتماعية والثقافية التي يعيش داخلها ويتفاعل معها، والتدين بهذه الصورة هو ما نعني به التجربة الدينية.

### 1. السلطة الدينية: جدلية "الشرف" و"البركة"

تمثل السلطة الدينية أهم عناصر التجربة الدينية، ويمكن أن نحددها في نمطين:

– السلطة الوهبية: حيث يتوفر المتدين على قدرات خاصة، منحت له بفضل اتصاله بالحقيقة المقدسة وبالقوى الخارقة كما يعتقد، عبر تجربة دينية شديدة وعميقة الأثر، ويمثل الشامان[639] (Shamane) أبرز تعبير عن هذا النوع من السلطة الدينية لدى الشعوب البدائية والقديمة، وتدخل سلطة الأولياء والصلحاء المسلمين في هذا النمط.

---

639 - للشامان علاقة وثيقة بعالم الأرواح والسحر، ومهامه متعددة في غالب الأحيان دينية الجوهر والشكل. محمد ماجد الموصلي، **ملاحظات حول اثنولوجية الطبيب الشعبي**، مجلة التراث الشعبي، ع 9 – 10، السنة 12، أيلول – تشرين الأول 1981، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، ص. 13.

– السلطة الكسبية: يكتسبها المتدين بفعل عملية تعلم الشعائر والطقوس داخل تنظيم ديني معين ممن سبقه في هذا الميدان، ويجسد هذا النمط الكهنة في الديانات القديمة، والأحبار والقسيسين في الديانات السماوية، ويعبر عنها العلماء والفقهاء في الإسلام.

### أ) مصادر السلطة الدينية "لإمرابضن"

يستمد الأولياء والصلحاء سلطتهم من قيمة "البركة"، والبركة مفهوم إسلامي تعني "تلك القوة الإلهية الخفية التي تحمل معها الخير والتي يمنحها الله لمن اصطفاه من عباده وقربه إليه، إما عن طريق الولاية وإما عن طريق الانتساب لرسوله محمد عليه السلام".[640] وتعتبر البركة بمثابة البنية التحتية لهذه السلطة، والتي تتحول مع الزمن من طابعها الروحي المقدس، إلى سلطة زمنية اجتماعية أو حتى سياسية، ويعتبر الشرف والكرامة المصدران الأساسيان اللذين يستقي منهما الأولياء والصلحاء سلطتهم الدينية.

#### أولا: البركة المتوارثة "الشرف"

يتمثل عنصر الشرف في الانتساب النبوي، حيث يرى دوطي أن الشريف "من سلالة النبي عبر ابنته فاطمة الزهراء (...) والشرفاء الأكثر نبلا وشعبية في المغرب من سلالة إدريس ينعتون بالأدارسة."[641] رغم أن الإسلام لم يعطي ميزة خاصة للانتساب الجنسي، فإن الإسلام التاريخي الشعبي والسياسي قد زكى تلك الأفكار العنصرية لدى القبائل العربية التي تعطي قيمة عظمى للأنساب والسلالات، مفادها أن الصفات الحميدة تنتقل من الآباء إلى الأبناء عن طريق الوراثة.

إذا كانت الوراثة البيولوجية شكلا من أشكال الحصول على الشرف، فهناك الوراثة الروحية التي على أساسها يكتسب الولي الصالح خصلة الشرف، وهذه الوراثة يطلق عليها في اصطلاح الصوفية "السلسلة"، وهي بمثابة "رابطة ربانية مثل سلسلة الذهب، هي البرهان المتعذر رده الذي يقدمه الصوفية لإثبات عمقهم الأصولي. إنها مصدر الإلهام، والذين لا يتبعون ممارسات وتعاليم الأشخاص المتقين لا يستطيعون تحقيق الرقي الروحي."[642] وانتقال هذه الوراثة يتم إما عن الوصية أي الوثيقة التي تتضمن الإخبار بهذا الانتقال، والبعض يأخذها عن طريق لبس "الخرقة"، وهو من بقايا لباس الرسول أو الشيخ، وهذا الثوب المقدس يتم صيانته من قبل العباد الذين يأخذونه عبر رابطة إلهية.[643] وعليه يجب أن نميز بين شرف الشرفاء وشرف الصلحاء؛ فشرف الشرفاء "شرف نخبوي وحضري ومؤسساتي، بينما شرف الصلحاء فردي وشعبي وقروي."[644]

لم تعط حركة الزهد والتصوف في انطلاقتها أهمية للنسب الشريف من أجل اكتساب الولي الصالح سلطته الدينية، فكتب المناقب والتراجم (وخاصة البادسي والبطوئي) إلى حدود ق 11 هـ/ 17م لم تبالي بميزة الشرف السلالي، بقدر ما أكدت على قيمة الشرف

---

640 - محمد المنصور، **مادة "البركة"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، مجلد 4، مطابع سلا، فاتح ربيع النبوي 1412 هـ / 10 – 09 -1991م، ص. 1182.

641 - *Notes sur l'islam Maghrébin*, Op. Cit., pp. 44-45.

642 - *Les confréries religieuses musulmanes*, Op. Cit., p. 92.

643 - *Ibid*., p. 93.

644 - **بركة السلطان**، مرجع سابق، ص. 22.

الروحي، فرغم أن الشرفاء بالريفين الأوسط والشرقي تواجدوا منذ وقت مبكر من التاريخ الإسلامي،[645] لكن اقترانهم بحركة الأولياء والصلحاء لم يتأتى إلا بعد تأسيس الزوايا وظهور الطرق الصوفية، لأن "لفظ صالح لا يصح أن يصبح مرادف لشريف، هناك عدد من الصلحاء لا يدعون نسبا، وليس هم إلا من عامة الشعب."[646] لكن سلاطين بني مرين، واستشعارا منهم لخطورة الصوفية عملوا بطريق غير مباشر على حرمان هذا التيار من سند إيديولوجي مهم "الشرفاوية"، وذلك بإدماج الشرفاء في سلك الدولة، لكن هذه السياسة أجهضت بفعل تجذر التيار الصوفي وقدرته على الصمود.[647] وهو الأمر الذي خلق شكل آخر من الممارسة الصوفية عرف بالطرقية، ولن يجد الشرف السلالي موقعه في ظاهرة الولاية والصلاح بالمنطقة إلا ابتداء من ق 17م، ثم تنامى في الفترات اللاحقة. وهنا يمكن أن نميز في المنطقة بين فئتين من الشرفاء:

- شرفاء أسسوا زويا وارتبطوا بطرق صوفية كالشرفاء الغلبزوريين والأدوزيين والمرابطين والخمالشة والبوجدايينيين والقادريين والكركريين والمخوخيين وغيرهم. ثم تحول أولادهم وأحفادهم إلى استثمار ذلك الرأسمال الرمزي، دون أن تكون لهم نفس الميزات التي كانت لأجدادهم، فبعد "وفاة الشيخ المؤسس سيحل الشرف محل التصوف كأساس لمشروعية النفوذ الروحي للزاوية، وكمرجع ستتنامى قوة حضوره مع مرور الزمن."[648]

- شرفاء لم يؤسسوا زوايا وإنما كان صلاحهم فرديا، يؤدون وظائف محدودة في نطاقهم المحلي، وبعد وفاتهم بنيت أضرحتهم، ومازال بعض أحفادهم مستمرين إلى الفترة المعاصرة.

ويمكن اختزال وظائف الشرفاء في مقولة "الشفاعة"، فبحكم وراثتهم للنبي، وبحكم أنهم أصحاب بركة، فهم يشفعون للجميع لدى الأحياء والأموات على السواء؛ فحسب الاعتقاد السائد فهم قادرون على الشفاعة لدى الأولياء ولدى الخالق، قصد العلاج أو الاستسقاء أو الإنجاب... الخ. كما إنهم قادرون على الشفاعة لصالح الفارين من بطش المخزن والخارجين عن طاعته. وتصبح تلك النسبة الشريفة المتوارثة ذات فعالية حاضرة عبر الزمن، لا تنقطع بموت الولي الجد بل تظل البركة متوارثة في عقبه، رغم أنهم لم يكتسبوا نفس الخصائص والقدرات التي كانت لأجدادهم. لكن انتقال البركة بين سلالات "ئيمرابضن" لا يتم بشكل متسلسل؛ فمثلا في سلالة "إزقِيون" فرقة "إمرابطن" بجبل أيث هشام بقبيلة أيث ورياغل (الحسيمة) عندما توفي سيذي محند أوموسى لم تنتقل بركته إلى ابنه صديق مباشرة، بل تحولت إلى أكبر أحفاده سيذي مسعود نْ صديق، ثم انتقلت إلى ابن هذا الأخير سيذي أحمد الملقب ببورجيلة، ثم عادت البركة إلى الوراء لتنتقل إلى عمه سيذي

---

645- التجأ الحسن بن أبي العيش الإدريسي إلى مليلة سنة 324 هـ/ 932م. **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، مصدر سابق، ص. 84. كما تصاهر أمير نكور سعيد بن صالح (250 – 305هـ) مع أحمد بن إدريس بن محمد بن سليمان أخ المولى إدريس. **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، مصدر سابق، ص. 94.

646 - *Notes sur l'islam Maghrébin*, Op. Cit., pp. 51 – 52.

647 - **مؤسسة الزوايا بالغرب الإسلامي**، مرجع سابق، صص. 22 – 23.

648 - محمد المنصور، **تصوف الشرفاء: الممارسة الدينية والاجتماعية للزاوية الوزانية من خلال مناقبها**، التاريخ وأدب المنقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، مطبعة عكاظ، الرباط 1989، ص. 18.

عبد السلام[649]، مما يبين أن البركة السلالية لا تخضع لتسلسل وراثي، كما في حالة توارث الأمور المادية، وسنوضح فيما بعد السبب في ذلك.

**ثانيا: البركة المكتسبة "الكرامة"**

إذا كان الشرف يمنح للولي الصالح جزءا من البركة، فإن الكرامات تجعل أي صالح سواء من الشرفاء أو "ئيمرابضن" يرتقي إلى مرتبة ولي صالح. والكرامة في الاصطلاح: "اسم من الإكرام والتكريم، ... هي أمر خارق للعادة الذي يظهره الله عز وجل على يد عبد مؤمن صالح غير مقرون بدعوى النبوة."[650] وقد أكدت كتب المناقب على أن كرامات الأولياء جائزة عقلا ومعلومة قطعا، وأن المعجزات تختص بالأنبياء والكرامات بالأولياء.[651] واعتبر البعض الكرامة "ظاهرة اجتماعية ارتباطها حميم باللغة والتاريخ والمجتمع من جهة، وبعوامل ذاتية خاصة بالصوفي من جهة أخرى."[652]
إن العامل الحاسم في مثل هذه الحالات ليس هو النسب، بل قيمة الأعمال المنجزة، ورغم أن الولي يحصل على البركة من الله إلا أن من ينسبها إليهم في الحقيقة هم عامة الناس، وكما يقول كَلينر (Gellner) "فإرادة القبيلة معبر عنها بتمكين الشخص المختار من اكتساب الصفات التي تظهر فيما بعد على أنها علامات للاصطفاء السماوي."[653] ولكن هذه الكرامات يمكن تصنيفها إلى عدة أنواع، تتجسد في نهاية المطاف في شكل أنماط كبرى، وسنقتصر على نماذج من الكرامات الشفهية البارزة في كل نوع.

**ـ كرامات الخوارق**

تتضمن الأمور والأفعال والتصرفات الخارقة التي يقدم عليها الأولياء والتي يستحيل على غيرهم القيام بها، وهذه النماذج كثيرة سواء في كتب المناقب أو الذاكرة الشعبية. ومن ذلك ما يروى عن سيدي محند الحظري الواقع بدوار أولاد عبد الدايم على الساحل بجماعة دار الكبداني قبيلة أيث سعيد، أنه ذات يوم جاءه زوار كثر ورأت إماؤه أن الخبز الموجود لا يكفي لإطعامهم فأمرهن بوضع خرقة فوق الخبز المتوفر ففعلن ذلك ثم قرأ ما قرأ واضعا يده على الخبز فأمرهن بأخذ الخبز من تحت غطاء الخرقة دون إزالتها فبدأن في أخذه حتى تمكن من إطعام كل الزوار، كما كانت له كرامة إيقاف الطيور في السماء والنحل، وكرامة إيقاف البوارج التي تمر في البحر أمامه.[654] وأيضا ما يحكيه السكان عن سيدي احساين المدفون بدوار تفزوين فرقة إزعومن بجماعة تزغين بقبيلة أيث سعيد، أنه في عصر

---

649 - **أيث ورياغل: قبيلة من الريف المغربي**، مرجع سابق، ص. 286.
650 - محمد جنبوبي، **الأولياء في المغرب،: الظاهرة بين التجليات والجذور التاريخية والسوسيوثقافية**، حياة وسير بعض مشاهير أولياء المغرب، منشورات كنال أوجوردوي، ط. 4، 2008، ص. 32.
651 - أبو يعقوب يوسف التادلي ابن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم – 22 -، ط. 2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1997، ص. 54.
652 - علي زيغور، **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط. 1، بيروت 1977، ص.31.
653 - إرنست كَلينر، **السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية**، الأنثربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي، ترجمة: عبد الأحد السبتي، عبد اللطيف الفلق، ط 2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 2007، ص. 51.
654 - رواية عن الحاج البشير بوحساني من أحفاد الولي يقطن بمركز بني سعيد دار الكبداني عمره حوالي 80 سنة.

البرتقيز (البرتغال) كان يضرب من موقعه بوارج البرتغال بشهاب من النار تحرق تلك السفن.[655]

وأيضا السيطرة على القوى الشريرة، كما يحكى عن مولاي عبد القادر المدفون بدوار لعسارة جماعة بنطيب بقبيلة أيث وليشك، أنه كانت له سلطة على الجن، فبعد العشاء كان يأتي بثور أسود وطحين لإطعام الجن ويضعه قرب السدرة "تمحراث". كما رويت لي حادثة[656] تدل على كرامة الولي؛ وهو أن رجلا من تمسمان لم يلد لمدة سبع سنوات، ولما وضعت امرأته ولدا بينما كان يبكي قالت له: اسكت وإلا أخذك بوعو (اسم يطلق على جني)، فاختفى الطفل، فجاء الأب إلى الولي يرجو مساعدته فطلب منه أن يأخذ رسالة كتبها له بخط يده، وعند المغرب حين خفوت حركة الناس ينتظر على طريق السوق حيث سيمر به فارسين ملثمين بالسواد يتسابقان فيهوي إلى الأرض ثم يشير بالرسالة إليهما بأصابعه ولا يكلمهم أبدا، فمر به الفارسين فأخذا الرسالة التي كتبها الولي إلى ملك الجان يطلب منه إعادة الولد إلى أهله، ولما عاد الرجل إلى بيته وفي الليل وجد الطفل قد عاد إلى موضعه.

وما يرويه السكان[657] عن سيدي شعيب أونفتاح المدفون بدوار عزيب سيدي شعيب بقرية سيدي بوداود بقيادة بودينار – تمسمان، أن شعيبا حل ببلادهم، قادما من آيت سعيد، في زمن لا يذكرونه بالتحديد. كان متزوجا قبل أن ينزل ببلاد "النار والماء"، صحبة كلبته السلوقية (ثوشَّايث). اشتغل، في البدء، راعيا لقطعان أبقارهم ومواشيهم لردح من الزمن، وحدث، بعد ذلك، أن غاب عنهم لغرض خاص به، ولما طال غيابه واستيأسوا من إيابه عزم أهل البلاد على ذبح عجل شعيب (الذي كان هدية منهم إليه!). اعترض بعض الحكماء والمتريثين، لكن الكثيرين لم يجدوا ضيرا في ذبح العجل بذريعة "استحالة رجوعه إلى تمسمان". ولما أجمعوا على أمرهم، ذبحوا العجل وسلخوه، وبينما هم يقدون لحمه ويقسمونه حصصا بين كافة أسر المدشر، طلع عليهم شعيب.. وبوقاحة سافرة اقترح عليه أحد الجفاة العتاة أن يأخذ نصيبه من عجله الخاص! طلب شعيب من الحضور أن يلملموا قطع العجل، ولما أتموا تكويمها صاح بها: "ي الله آوليدي كار بد../ هيا يا ولدي انتصب واقفا"، وما كان من كتلة اللحم إلا أن دبت على قوائمها وقصدت مرعاها الأقرب إليها أمام دهشة الجميع.

**ـ كرامات معارضة قوانين الطبيعة**

ترتكز هذه الكرامات على منح الجسد مقدرات فوق بشرية و غير خاضعة لأي منطق مادي محسوس، ومن ذلك ما يروى عن ئيمرابضن جبل الحمام بقبيلة أيث ورياغل سيذي موحند ن سيذي ارحاج مسعود وسيذي حند أوموسى وسيذي بوخيار أنهم يوم الوقوف بعرفة يطيرون إلى مكة ثم يعودون في نفس اليوم[658]، وأيضا يروى عن سيذي محند أوموسى أنه يوما كان معتقلا ومكبلا في فاس غير أن الورياغليين فوجئوا عندما توجهوا

---

655 - أخبرني الفقيه الزلالي (السابق الذكر) عن أسطورة متداولة تقول أن الولي سيذي احساين رأى يوم عيد الأضحى سفن البرتغال والأسبان قادمة، فأسرع بمساعدة ابنتيه لأنه لم يكن ينجب الذكور إلى ذبح الكبش وضرب برأسه تلك السفن فدمرها، وإلى حد اليوم ما تزال فئة من سكان القبيلة لا تستهلك لحم رأس الأضحية اعتقادا منها أن من أكله سيصاب بالعمى.

656 - الحاجة يمينة القادري مقدمة الضريح، حوالي 80 سنة، دوار لعسارة بن طيب، إقليم الدريوش.

657 - هذه الرواية أفادني بها الأستاذ عبد الواحد أحروض، أستاذ التعليم من جماعة بن طيب، إقليم الدريوش.

658 - **أيث ورياغل، قبيلة من الريف المغربي**، مرجع سابق، ص. 289.

إلى الصلاة بوجوده وسطهم. ومن ذلك ما حكي لي[659] أن سيذي محند أوفاس بميضار الأعلى قبيلة أيث توزين، عندما توفي تنازعت فرقتان من القبيلة أيث عكي وأيث ملول حول مكان دفنه، وجد مدفونا في مكانين مختلفين بكلا الفرقتين، كما له مزارين آخرين أحدهما "أذرا أبركان" (الجبل الأسود) بتمدغارت بنفس القبيلة فوق عزيب ميضار والآخر بقبيلة مطالسة.

**ـ كرامات الدعاء**

هذا النوع من الكرامات مبني على استجابة الدعاء، إما للخير أم الشر، فمعظم الزائرين للأضرحة يعتقدون أن الدعاء عند مقامات "ئيمرابضن" مستجاب لمكانة هؤلاء عند الله. ومن ذلك ما روي[660] عن سيذي أحمد نكتوفت (عاش خلال النصف الثاني من ق 20م) أن صهره دعا إلى عرسه أصحابه الذين اعتبرهم الولي من السفلة الذين لا يستحقون حضور العرس، لكن صهره رفض ذلك وأمرهم بتكسير السبحات التي تعود للولي، فلما رأى ذلك الولي دعا عليه بالفقر، فلما مر الزمن خسر هذا الشخص كل ماله وأصبح مدينا للناس، وهرب من المنطقة إلى الغرب حيث عاش فقيرا. ومما يروى[661] عن سيذي احساين بقبيلة أيث سعيد جماعة دار الكبداني، أنه اجتمع هناك الناس وحفظة القرآن في وقت الجذب والقحط وطلبوا اللطف من الله أن يسقيهم، وما هي إلا لحظة حتى أرسلت السماء الماء مدرارا، ونفس الكرامة رويت لي[662] عن سيذي عبد الله المدفون بإفرني قبيلة أيث توزين والتي حدثت وقت الاستعمار الاسباني.

**ـ كرامات المكاشفة**

تتمثل هذه الكرامات في الكشف عن بعض الأسرار وخبايا النفوس والأحداث الغائبة؛ ومن ذلك أن سيذي عبد الله السابق الذكر، له كرامة الكشف عن اللصوص. ومن الكرامات المنسوبة[663] إلي سيذي عبد الله المدفون بتامدغرت قبيلة أيث توزين على بعد حوالي 70 كلم عن الناظور، أنه عند مماته دفن بجانب الوادي ثم بعد جريان الوادي حمل جثته إلى حفرة عميقة، وفي ليلة رأى رجل في المنام أن سيدي عبد الله يتكلم معه من قبره ويأمره بأن يخرجه من الوادي ويدفنه في مكان عال في الجبل قرب حصانه، فصاح الرجل من النوم وفي الصباح ذهب إلى القبر عند الوادي مع جماعة من الناس حيث استخرج جثة الولي وقام بدفنه حيث أمر في أعلى الجبل حيث يوجد ضريحه اليوم، فأصبح له منذ ذلك اليوم شأن عظيم بين الناس.

وقيل لي أيضا[664] "أن امرأة في الناظور، حدث لها نزيف دموي أثناء الولادة، فتسرعت الطبيبة وقالت أن المرأة توفيت، فأدخلتها مستودع الأموات لكنها لم تلاحظ أن المرأة في غيبوبة فقط. وبقيت المرأة في مستودع الأموات 48 ساعة، وخلال هذه الفترة

---

659 ـ الحاج بوبكري من أيث ملول، ميضار الأعلى، حوالي 70 سنة.

660 ـ العمة ميمونت عبد الله جدي، من مواليد 1956 بدوار بني بويري الوطا بميضار الأعلى.

661 ـ شيخ مسن من سكان دوار تفزوين فرقة إزعومن جماعة تزاغين بقبيلة أيث سعيد، خلال جولة بالمنطقة 11 غشت 2010.

662 ـ رواية عن السيد الصديقي حمادي بن أفقير محند، من مواليد 1955 بدور إطعلاتن – ميضار الأعلى، يوم 26 – 07 – 2009.

663 ـ نفس المصدر السابق.

664 ـ ميمونت جدي سبق ذكرها.

كانت الطبيبة تعاني من كوابيس يقال بأنها بسبب الولي الذي كان يأتيها في المنام ويخبرها أن المرأة حية، وهي لم تستجب لندائه. وفجأة حدث بالصدفة أن فتح ممرض المستودع، فوجد المرأة تصرخ والدم ينزف منها، ولكن الأوان فات، فقد توفيت المرأة نتيجة تعرضها لدرجة عالية من البرودة".

**ـ كرامات التحكم في الوحوش**

كثير من الكرامات تتعلق بالحيوانات المتوحشة، التي تذوب كل مظاهر سطوتها ووحشيتها أمام بركة الولي. ومن ذلك ما رواه موليبراس عن الولي سيذي محمد دجيمون بقبيلة بني سيداث – الحسيمة؛ "ففي أحد الأيام، جمع حيوانات الغابة المتوحشة وخاطبها قائلا: "لا أريد أن يضيع أعزائي من بني سيداث وقتهم في حراسة مواشيهم. وستذهب الماعز والأبقار والحمير والبغال إلى الغابة بدون حارس، ويمنع عليكم مهاجمتها واكلها. ومنذ تلك الفترة دأبت المواشي على التجول بحرية داخل الغابة (...) وتحكي أسطورة أن ابن آوى الراغب في عصيان أوامر الولي، أراد مهاجمة معزة سيداثية، وعلى الفور أحاطت به القطعان من كل جانب، وقضي عليه بضربة قرن مميتة."[665]

ومن كرامات الولي سيذي بويعقوب المدفون بجماعة تمسمان قيادة بودينار "أنه ذات يوم بينما كان عائدا من سوق بإمزرون راكبا أثانه وصل إلى صخرة بوسط الطريق فربط دابته قصد تأدية صلاة الظهر، وبينما هو كذلك إذ أسد يخرج من الغابة ويأكل له أثانه وعندما انتهى من صلاته أخذ رحاله ووضعها فوق ذلك الأسد دون أن يحرك ساكنا إلى أن وصل إلى حمله بمنزله، فهدد الأسد على أن لا يعيش في هذه المنطقة ولا يقترب من أملاكه، وحسب الرواية فإنه إلى عهد قريب كان الأسد "بوهارو" منتشرا في كل منطقة الريف ما عدا دوارهم رغم أنه كان غابويا."[666]

**ـ كرامات المنح والعطاء**

إن الأولياء يهبون لأتباعهم وشفعائهم ما يطلبون من حاجات ويقضون خدماتهم؛ فمثلا يحكيه السكان[667] عن الولي سيدي علي الحساني المدفون بجماعة بوعرك - سلوان بالناظور، أن من به مس من الجن، يزور الولي ليلة الخميس وينام بضريحه بعدما يذبح ديك أسود ويسلمه لمقدم الضريح، وفي ليلته قرب الفجر يظهر له الولي ليفك قيده الحديدي، ويقول له انطلق فأنت حر، قائلا له إياك أن تنساني، ومعناه ذبح كبش بالضريح.

ويحكي السكان[668] عن سيذي علي بن موسى الوكيلي المدفون بدوار تياوات قبيلة بني بويحيى جماعة العروي، فمن زاره وقام به ثلاث أيام نال رغبته في الليلة الأخيرة، حيث يراه في المنام ويسلم له إناء به ماء والماء يرمز إلى الرزق.

إن هذه الأنواع من حكايات الكرامات التي ذكرنا نماذج منها، ليست سوى حكايات غير قادرة على تأسيس ذاتها بذاتها بل لا بد لها من مرجعية تفسر إمكانية حدوثها وقيامها، "وفي

665 - **المغرب المجهول**، ج 1، **اكتشاف الريف**، مرجع سابق، ص. 67.
666 - الحاج أحمد من سكان دوار بني بويعقوب – تمسمان، خلال جولة بالمنطقة يوليوز 2009.
667 - رواية زودني بها الأستاذ عبد الله أزواغ أستاذ التعليم الابتدائي بمركز العروي عن مقدم الضريح، يوم 07 – 04 – 2010.
668 - نفس المصدر السابق.

الواقع، فإن احترام الكرامة قائم على ارتباطها بالدين، وطبيعتها المستمدة منه والمشابهة للنظرة الدينية."[669]

إن ملاحظة الحكايات السابقة المتعلقة بالكرامة، تبين أنها تعمل وفق منطق المحاكاة والمماثلة ضمن أنماط أصلية أساسية عميقة في البنيات اللاشعورية. إن الكرامة تعبير عن المقدس، عن الكيفية التي ينبثق بواسطتها في شخص أو شيء، وكذلك عن استمرار هذا الانبثاق في الكون أو عن إعادة تأسيسه والمحافظة على حضوره، وبهذا المعنى تبدو الكرامة محاكاة وتكرارا وإعادة تأسيس للأسطورة، لأن الأسطورة – كما يقول مرسيا إلياد -: "واقعية ومقدسة، لهذا غدت نموذجا، وقبلت الإعادة والتكرار وباتت القدوة، وراحت أيضا تقدم التبرير لكل ما يأتي الإنسان من فعل."[670] فهل تلك الكرامات التي تتحدث عن قهر القوى الخارقة والأعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء وغيرها تحاكي أساطير الشعوب القديمة؟ كما أن الكثير من تلك الكرامات يمكن أن تجد صورتها في "النموذج السحري سواء من حيث اعتمادها على مبدأ المشاركة، حيث يصير الشيء هو ضده في نفس الوقت، أو من حيث قيامها على قوى خارقة (...) حتى وظيفة الولي... لا تختلف عن وظيفة الساحر في الثقافات التقليدية."[671] لكن لا يمكن أن نقول بأن الكرامة شكلا من أشكال الأسطورة أو الخرافة، فالصوفية قد طورا مبحثا للدفاع عن إمكان الكرامة شرعا وعقلا، وبهذا تغدو الكرامة استمرارا للمعجزة، تقليدا أو محاكاة أو تكرارا، فالأولياء والصلحاء "ورثة الأنبياء، يرثون عنهم هذه القدرة على خرق العادة من جهة، واستعمالها من جهة أخرى كأدلة."[672] وبهذا تغدو "الكرامة معجزة، ولكن هي معجزة خاصة بصوفي يقول أنه يكررها فعلا ووفق الرغبة"،[673] وهكذا يجد النمط النبوي نفسه حيا ومتجددا على الدوام من خلال محاكاة الولاية له، وعليه تتحول حياة الولي وتاريخه الفعلي إلى حكايات الأمر الذي يعني أن حياته صارت مقدسة، وأن بركته لا تتوقف. فإحياء سيذي شعيب للعجل ألا تحاكي معجزة النبي موسى، والسيطرة على الجن ألا تماثل معجزات سليمان، وفيض الخيرات والنعم والبركة في الرزق ألا تشابه تلك المعجزات التي كانت للنبي محمد عليه السلام.

### ب) التنظيم الاجتماعي "لإمرابضن" بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي

تحتل فئة "ئيمرابضن" مكانة خاصة في الحقل الاجتماعي بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي، فهي الفئة التي ترمز إلى قيم ومواقف القبائل المكونة لذلك المجتمع والمدافعة عنه، لذا سعت كل القبائل إلى أن تحتضن هذه الفئة، وتخصها بسلطة روحية خارقة تحولت مع مرور الزمن إلى سلطة سياسية واجتماعية وقانونية. ولتحديد موقع هذه الفئة ضمن المجتمع، ينبغي التعرف على طبيعة تكوينها السوسيولوجي والثقافي، لفهم العلاقات التي نسجتها مع مختلف الفاعلين الاجتماعيين.

---

669 - **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم**، مرجع سابق، ص. 23.

670 - **الأساطير والأحلام والأسرار**، مرجع سابق، ص. 22.

671 - الميلودي شغموم، **المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي: الحكاية والبركة**، المجلس البلدي لمدينة مكناس، ط. 1، مطبعة فضالة، المحمدية 1991، ص. 90.

672 - المرجع نفسه، ص. 144.

673 - **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم**، مرجع سابق، ص. 23.

## أولا: التركيبة الجغرافية والإثنية والطبقية "لإمرابضن" بالريفين الأوسط والشرقي

تنحدر فئة "ئيمرابضن" من عناصر شتى مختلفة من حيث العنصر الجغرافي أو الإثني، ومن حيث مواقعها الاجتماعية ومستوياتها الثقافية، لكن هذه الاختلافات تذوب كلها في شخصية "أمرابض"، الذي يجسد في نظر الناس قيم الوحدة والانسجام، وسنعرض في الجدول أسفله، نماذج لأشهر أولياء المنطقة من حيث أصولهم المتنوعة.

جدول: **التركيب الاجتماعي لإمرابضن الريفين الأوسط والشرقي**

| اسم الضريح | الموقع الجغرافي | تاريخ التأسيس | الأصل الجغرافي | الأصل الإثني | الموقع الاجتماعي | المستوى الثقافي |
|---|---|---|---|---|---|---|
| سيدي صالح | دوار بني مرغنين السفلي- تمسمان | ( ت 132 هـ) ق 2 هـ | اليمن أو الريف | حميري يمني أو نفزي أمازيغي | أمير وداعية | عالم |
| سيدي إدريس | دوار أيت يتاها - تمسمان | (ت 143 هـ) ق 2 هـ | الريف | حميري أو نفزي | أمير وداعية | عالم |
| سيدي بوداوود | تيزي - تمسمان | (ت 578 هـ) ق 6 | تمسمان | بني يصلين البطويين | شيخ رابطة صوفية | عالم |
| سيدي محند الحظري | دوار أولاد الدايم – دار الكبداني | النصف الاول من ق 20م | الأندلس | الموريسكيين | شيخ صوفي ومن أعيان القبيلة | عالم |
| سيدي احساين | دوار تفزوين - تزاغين | ق 15 أو 16م | الأندلس | الموريسكيين | طبيب | عالم |
| سيدي أعمار أوموسى | جماعة تزاغين - الساحل | مجهول | مجهول | مجهول | مجهول | مجهول |
| سيدي شعيب أونفتاح | دوار لعزيب – بوددينار - تمسمان | ق 7 هـ | قبيلة أيث سعيد | الشرفاء الأدارسة | راعي غنم | أمي |
| سيدي بويعقوب | دوار بني بويعقوب – بوددينار - تمسمان | زمن بعيد | المشرق | الشرفاء أو اليهود | تاجر | بدون مستوى علمي |
| سيدي عبد الله بلحساين | دوار أولاد عمار - الدريوش | منذ خمسة قرون ( ق 16م) | مجهول | الشرفاء الأدارسة | فلاح | عالم وفقيه |
| مولاي عبد القادر | دوار لعسارة بن طيب | أواخر ق 19م | بغداد | الشرفاء القادريين | شيخ زاوية | عالم |
| سيدي الورداني | وردانة – بن طيب | ق 16م | فجيج | الشرفاء الأدارسة | خطيب وشيخ زاوية | عالم |
| سيدي بوعبد اللهي | دوار تازروت أمهاجر | مجهول | مجهول | مجهول | فلاح كبير | مجهول |
| سيدي موحند العيساوي | دوار حمو يشو - فرخانة | منذ قرن و 40 سنة | مكناس | العيساويين | شيخ زاوية | عالم |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| سيدي محمد بنسعيد | القندوسي - تيزطوطين | 1969 | كركر - تيزطوطين | الشرفاء الكركريين | شيخ زاوية | عالم |
| سيدي سعيد | وردانة – بن طيب | بداية ق 20 | كركر - تيزطوطين | الشرفاء الكركريين | شيخ زاوية | عالم |
| سيدي يوسف | دوار اشريعة – بلدية الناظور | مجهول | مجهول | اليهود | مجهول | مجهول |
| سيدي علي بن موسى | دوار تياوث - العروي | ق 11هـ | قبيلة بني بويحيى | الشرفاء الوكيليين | ولي صالح | عالم |
| سيدي علي الحساني | جماعة بوكرك - سلوان | ق 15م | طنجة | مجهول | فقيه | عالم |
| سيدي بوعزة أقشار | دوار أيت حجي - تيزطوطين | ق 18م | مجهول | مجهول | لص | أمي |
| سيدي علي الحسوني | دوار أدوز – إمزورن - الحسيمة | ق 6 هـ | من نفس القرية أدوز | الشرفاء البكريين (أبو بكر) | شيخ زاوية وزعيم سياسي | عالم |
| سيدي أحمد الخمليشي | دوار أزغار- بني سداث - الحسيمة | أواخر ق 18م | قبيلة بني بشير | الشرفاء الخمالشة | شيخ زاوية | عالم |
| سيدي محند أوموسى | أيث هشام – جماعة أيث يوسف أوعلي - الحسيمة | حوالي منتصف ق 19م | فرقة "إمرابطن" بأيث هشام | الشرفاء الغلبزوريين | مجاهد | عالم |
| مزار للاميمونة | شاطئ بوسكور- الحسيمة | مجهول | مجهول | مجهول | امرأة صالحة عابدة | أمية |
| سيدي الحاج عبد الله | جماعة إزمورن – بقوية - الحسيمة | عهد الاستعمار البرتغالي | مجهول | مجهول | مجاهد | مجهول |

من خلال الجدول أعلاه، تتضح لنا عدة أمور يمكن أن ترشدنا لفهم بنية "ئيمرابضن" في مجتمع الريفين الأوسط والشرقي. وأول ما يتبدى لنا أن غالبية هؤلاء الأولياء والصلحاء يرجع تاريخهم إلى فترات التاريخ الإسلامي، وقليل منهم مجهولوا التاريخ، وهذا يعني أن هذا النمط من التدين الشعبي مرتبطة بالمرحلة الإسلامية بشكل وثيق، حيث تبلورت هذه الظاهرة بالارتباط مع حركة الزهد والتصوف، وجسدت التعبير الواضح لطريقة تمثل سكان المنطقة للدين الإسلامي.

أما من حيث الأصل الجغرافي؛ فنجد 40% من ئيمرابضن الواردين في الجدول من الأجانب عن محل دفنهم (المشرق، الأندلس، قبائل مجاورة)، و32% منهم محليين، بينما 28% مجهولي الأصل. وهذا يدعونا إلى التساؤل عن سبب احتضان السكان "لإمرابضن" أجانب، وكيف تمكنوا من تحصيل تلك المكانة وسط القبائل؟

لا يمكن فهم هذا الجانب إلا من خلال فهم طبيعة البنيات المجتمعية في المنطقة والنسق القيمي المنظم لها، فقد لاحظ جاموس (Jamous) أن الأقلعيين (قبيلة قلعية) يميلون إلى

الاستقرار والارتباط بالأرض، وهذا التشبث بالأرض عندهم أقوى وأشد من عامل القرابة(674)، وعلى هذا الأساس فهم لا يعيرون أي اعتبار للنسب ولذلك يحتضنون كل من آوى إليهم. لكن هذا لا يسعفنا في فهم تلك المكانة التي حصل عليها "ئيمرابضن" الأجانب ضمن المجتمع، بينما إذا علمنا أن وظيفة الوساطة والتحكيم التي يؤديها هؤلاء تقتضي منهم البقاء خارج النزاعات القبلية والمحلية ليتمكنوا من التدخل بفعالية، فهمنا السبب وراء اللجوء إلى أولياء أجانب عن المنطقة، لكن هذا لا يعني أنهم خارج الفعل الاجتماعي. كما أن هذا لا ينفي وجود أولياء محليين استطاعوا اكتساب سلطة داخل قبائلهم بفضل ما امتلكوه من كرامات، لكنهم لم يعودوا حكرا على قبيلتهم بل أضحوا ممثلين للجميع.

وإذا أخذنا الأصل الإثني نجد أن 44.4% من "ئيمرابضن" ينسبون إلى الشرفاء، بينما 11.11% من الأمازيغ المحليين، في حين 22.2% مجهولي النسب، بينما يتقاسم النسبة الباقية كل من الموريسكيين واليمنيين واليهود (7.4%). وفي اعتقادنا أن حضور نسبة مهمة من ئيمرابضن الشرفاء بالمنطقة يرجع إلى رغبة القبائل في إضفاء الشرعية على إسلامها، وذلك لمواجهة المخزن ومن يرتبط به من العلماء والقبائل وسكان الحواضر الذين يهدفون إلى نزع صفة الإسلام الشرعي عن القبائل بغية تبرير مختلف أساليب القمع ضدها، أي أنه محاولة لتجسيد التعلق بالإسلام الشرعي.

ومن حيث المكانة الاجتماعية والمستوى الثقافي لإمرابضن، نجدهم في غالبيتهم ذوي مكانة عالية في المجتمع كشيوخ رابطات وزوايا وعلماء ومجاهدين وتجار وأيضا أمراء، وقلة منهم ذوي مكانة وضيعة (سيذي شعيب راعي غنم مثلا)، ونسبة كبيرة منهم تلقوا تكوينا علميا وصوفيا، باستثناء قلة من الأميين. وهذا يبرز لنا أن فئة "ئيمرابضن" لم تكن معبرة عن وضعية فئات اجتماعية تعاني من أزمة اجتماعية خانقة تحاول الخروج من الأزمة باللجوء إلى الروحانيات والخوارق، بل هذه الفئة تعبير عن رغبة القبائل الريفية في تأكيد الانتماء إلى الإسلام، وعن سعيها لامتلاك الحضور المشروع في الحقل الاجتماعي المغربي وبل المجتمع الإسلامي العام.

### ثانيا: موقع "ئيمرابضن" في الحقل الاجتماعي بالريفين الأوسط والشرقي

رغم اختلاف تركيبة فئة "ئيمرابضن" من ناحية أصولها الجغرافية والإثنية، ومستوياتها الاجتماعية والثقافية، فإنها تجسد فئة خاصة وسط المجتمعات المحلية بقبائل الريفين الأوسط والشرقي، رغم أنها في بعض الأحيان تعتريها الخلافات بفعل تقاطع المصالح بين هذه الكتل. لكن رغم هذا فهي تحتل مكانة متميزة وسط القبائل، كما أن المخزن يراعي مكانة هذه الفئة ويتعامل معها على أساس هذه المكانة.

#### - في علاقتهم بالقبيلة

674 - *Honneur et Baraka*, Op. Cit., p. 56.

تتأسس العلاقة بين القبيلة و"ئيمرابضن" على أساس مفهوم الخدمة، الذي يكرس نموذج العلاقة بين الشيخ والمريد من داخل أدبيات الممارسة الصوفية. فبمثل ما يخدم المريد شيخه ويسعى إلى إرضائه، من خلال سلوكات تكرس نحوه قمة الخضوع والطاعة والإذعان، نجد القبيلة تخدم ئيمرابضن أيضا مكرسة إزاءهم نفس السلوكات. وفي هذا الإطار، نعتبر بأن النموذج (ئيمرابضن/ قبيلة) هو بمثابة إعادة إنتاج موسعة لنموذج (شيخ/ مريد) على مستوى المجتمع؛ وهنا تأتي قيمة (البركة) التي توجد في أساس علاقة الخدمة تلك، بل هي الدينامو المحرك لها.

تترجم هذه البركة سوسيولوجيا- (في إطار علاقة ئيمرابضن بكتلتهم القبلية)- إلى أشكال من التدخلات تتراوح بين المعقول واللامعقول، الأفقي والعمودي، البسيط والمعقد... وهو ما تلخصه وظائف ئيمرابضن المختلفة، والتي تأتي هنا كتفعيل لهذه البركة التي يمنحها الشريف لمجتمعه. فهو يمنح: (العلم، الأمن، الرخاء، الاستقرار، الحماية، وسبل الخلاص المادي والروحي) وبالمقابل - واعترافا ببركته هذه – تتحدد كافة أشكال الخدمة التي تقدمها القبيلة لإمرابضن. فهي الأخرى تمنح: (الأرض، المال وقوة العمل)، بل أكثر من ذلك تمنح عقلها لإمرابضن، وهنا مكمن السيطرة من حيث إن أساس أية سلطة هو السيطرة على العقول.

كما أن ئيمرابضن لم يكونوا فئة هامشية في علاقتهم بالقبيلة يستدعون فقط عند الخصومات للتحكيم والتوسط، بل علاقتهم أوسع من هذا بكثير. فوجود ئيمرابضن هو الذي يضفي الشرعية على وجود القبيلة ويضمن لها الشروط المادية للوجود، لذلك كانت تسعى إلى الظهور بمظهر الإسلام العام، وكانت فئة ئيمرابضن هي التي "تمنح القبائل ما يبرر ادعائها بصلاح دينها وامتلاك ما يشكل الهيكل المؤسسي للعقيدة."[675] وعليه نقول أن ئيمرابضن أداة أساسية لإضفاء الشرعية على وجود القبيلة، وهذا ما يفسر لنا سعي كل قبيلة في الريفين الشرقي والأوسط إلى احتضان هؤلاء المرابطين، بل والتنافس بين فخذات القبيلة على مكان دفنهم، وكمثال على ذلك ما ذكرناه سالفا عن تنافس فخذتي أيث عكي وأيث ملول من قبيلة أيث توزين على مكان دفن أمرابض سيذي امحند أوفاس. لأنها تدرك أن استمرار وجودها الاجتماعي والمادي رهين بالحضور الدائم لهؤلاء المرابطين، لهذا لم يتوانى سكان القبائل في الإغداق على صلحائهم وأوليائهم بالمنح والعطايا والهدايا، وصيانة أضرحتهم بعد موتهم، وتنظيم حملات "تويزة"[676] لصيانة أضرحتهم وزواياهم وتنظيفها.

### - في علاقتهم بالمخزن

أدرك المخزن ما لإمرابضن من مكانة اجتماعية في صفوف قبائل الريفين الأوسط والشرقي، لذلك حرص على إحاطة هذه الفئة بالعناية البالغة سواء عن طريق المنح أو المنع. فمشروعية السلطان الشريف مستمدة من ذاته باعتباره "سلطانا غير ذي عصبية تم استدعاؤه للحكم في ظروف تاريخية محددة، (...) مما يفضي به إلى الابتعاد عن أي تحالف مع أي مؤسسة قائمة."[677] ويوجد قاسم مشترك بين السلطان والشريف المحلي دون أن

---

675 - **السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية**، مرجع سابق، ص. 59.

676 - عبارة عن عمل جماعي تعاوني تطوعي يشترك فيه جميع أعضاء القبيلة أو الفرقة أو المدشر دون أخذ أجرة عليه.

677 - **مؤسسة السلطان الشريف**، مرجع سابق، ص. 28.

تكون لهما نفس القيمة وهو البركة، غير بركة السلطان يتم إبرازها من خلال النجاح العسكري[678]، وتختفي بحلول الهزائم به، لأن التأكيد على استمرارية البركة تتم من خلال التأكيد على استمرارية القوة، وذلك من خلال قمع المتمردين.[679]

لكن بركة المرابط تقع في مرتبة أسمى في التنظيم الهرمي الروحي لأنها مرتبطة بإنجاز الكرامات، بينما بركة السلطان لا تتحقق إلا في حقل التظاهرات الزمنية بعد تحقيق نصر عسكري، وتمثل حكاية الشريف سيدي عبد السلام بن صالح مع المولى إسماعيل أفضل تعبير عن هذه العلاقة، فقد "جاء سيدي عبد السلام بن صالح من الجزائر وحل ببلاد الأقلعيين أثناء محاربة المولى إسماعيل لاسبانيي مليلية، وقد ذهب سيدي عبد السلام إلى المولى إسماعيل طالبا منه سهل "بوعرك" لكي يستقر فيه هو وعائلته، فرفض السلطان طلبه نتيجة شكه في نواياه، إذ أن السهل عبارة عن غابة كثيفة مملوءة بالوحوش الضارية، فرفع سيدي عبد السلام بن صالح يده إلى فمه وجبهته فاحترقت الغابة وانكشف الحريق عن أرض معطاء خصبة، فانبهر المولى إسماعيل من ذلك ومنحه كل ما طلب معفيا إياه من الضرائب هو وعائلته، كما سمح له بحمل لقب شريف."[680] فهذه الحكاية تدل على أن رفض السلطان طلب الشريف لشكه في نواياه يدل على تفوقه، لكن الشريف بإظهار كراماته يجبر السلطان على العدول عن قراره، وهنا يظهر هذا الأخير تفوقه، لكن على الرغم تفوق بركة الشريف فإن ذلك قد جعله واحدا من رعايا السلطان وإن كان يتميز عن باقي الرعايا، وذلك أن السلطان قد منحه إقطاعا وأعفاه من الضرائب واعترف له بحمل لقب شريف، مما جعل سيدي عبد السلام شريفا مستقرا بعدما كان شريفا متجولا.[681]

إذن فعلى هذا الأساس فكل واحد يضفي الشرعية على الآخر، فالسلطان يعترف للشريف بمنزلته المحلية داخل القبائل، في حين أن السلطان قد ضمن شرعية سلطته من طرف الشريف الذي يمكن أن ينازعه.[682] لكن المخزن إذا كان يلجأ إلى أسلوب الاعتراف بالمرابطين المحليين عبر ظهائر التوقير والاحترام، ويستعين بخدماتهم أثناء ثورة القبائل، فإنه قد تعامل من جهة أخرى مع بعضهم بالعنف كما حصل في حملة سيدي محمد بن عبد الله على زاوية بوجدين بقبيلة أيث توزين سنة 1787م.[683]

إن أساس سلطة ئيمرابضن ليس هو المخزن (أو الظهير السلطاني)، إذ لم يكن أمرابض موظفا مخزنيا (قايد أو عامل) وإلا لاستغنى به المخزن عن كليهما، بل يستمد أمرابض سلطته من قيمة البركة، ومع ذلك فقد تعرض ئيمرابضن لسياسة الاحتواء من قبل المخزن، بغية عزلهم التدريجي عن مجالهم القبلي، وذلك بضرب الأسس الروحية والرمزية لسلطتهم وتجذرها في المجتمع القبلي لصالح الأساس المادي الاقتصادي. ودليلنا في ذلك نموذجين أساسيين؛ اعتماد المخزن على محمد الصديق أخمليش في جباية الضرائب والواجبات المخزنية، وفي تعبئة قبائل الريف الأوسط للقتال في حرب تطوان سنة 1860م.[684] وتبلغ سياسة الاحتواء مداها حين يتمكن المخزن من استتباع شيخ الزاوية

---

678 - *Honneur et Baraka*, Op. Cit., p. 227.
679 - *Ibid*., p. 228.
680 - *Ibid*., p. 234.
681 - *Ibid*., pp. 234 – 235.
682 - *Ibid*., pp. 235 – 236.
683 - **تاريخ الضعيف**، مصدر سابق، ص. 194.
684 - مادة **"أخمليش، محمد الصديق"**، معلمة المغرب، مرجع سابق، ص. 209.

بشكل نهائي، وذلك من خلال تنصيبه قائدا، وتجلى ذلك من خلال تعيين المولى الحسن الاول المختار بن محمد البوجدايني، شيخ زاوية بوجدين على ثلث مشيخة بني بلعيز من فرقة إغرببين الوطا بقبيلة بني توزين.[685]

**ـ في علاقتهم بالفقهاء والعلماء**

يلعب العلماء دورا هاما داخل المجتمعات الإسلامية، لأنهم من حيث المبدأ "أهل الحل والعقد" أي المؤتمنون على المشروعية واليهم ترد أمورها.[686] لكن من اللازم التمييز بين رجال الدين حسب وظيفتهم وتراتبيتهم على مستوى الهرم الديني: فهناك العلماء والقضاة الشرعيون والفقهاء الذين يشكلون قمة الهرم. وهناك الفقهاء الطلبة الذين يشكلون أسفل الهرم، والذين يمثلون تلك الفئة من صانعي الأحجبة والمقرئين وأئمة المساجد.[687]

غير أن هناك نوع مخالف من رجال الدين يحد من نفوذ العلماء، لا على مستوى اختيار الأفراد بل على مستوى البنية العامة للمجتمع[688]، ألا وهم ئيمرابضن أي الأولياء والصلحاء المحليون. فرغم أن نسبة هامة من الصلحاء قد جمعوا بين التصوف والفقه أو العلم الشرعي، بل اعتبر البطوئي أن صفة الولاية لا بد أن تتوفر في شخص له مجموعات من الصفات، حددها في أن يكون عارفا بأصول الدين، عارفا بأحكام الشريعة.[689] فإن ذلك لم يتعلق إلا بفقهاء قمة الهرم الذين كانوا مساوين في مكانتهم أحيانا لفئة "ئيمرابضن"، بينما ظلت فئة فقهاء أسفل الهرم المعروفين محليا باسم "الطوربة" تحت نفوذ ئيمرابضن وسلطتهم، بل لم تكن تحظى بالاحترام اللازم والدليل على ذلك حكايات مجون الفقهاء والأمثال القادحة التي لا زالت تحتفظ بها الذاكرة الشعبية.

إذا كان موقع العلماء الكبار يمثل علاقة الندية والمماثلة لموقع ئيمرابضن في المجتمع الريفي، فإن فقهاء "الشرط" أي "الطوربة" ظلوا في علاقة خضوع وتبعية لإمرابضن. فقد كانت الزوايا والأضرحة تحتضن أعداد غفيرة من الطلبة الذين يتولى ئيمرابضن شؤونهم المعيشية، فزاوية تطيشت بقبيلة بني بشير كانت تضم أزيد من 70 طالبا[690]، وكان ضريح سيذي بوثمين قرب سوق تارجيست بقبيلة زرقت يحتضن أعدادا غفيرة من الطلبة لقراءة القرآن[691]، وتقريبا نفس الأمر بالنسبة للأضرحة الأخرى.

**ـ في علاقتهم بالأولياء والصلحاء الآخرين**

نجد داخل فئة ئيمرابضن ذاتها نوعا من التمايز والتراتبية، فرغم الطبيعة السلمية التي ميزت علاقات الصلحاء فيما بينهم واتجاههم نحو تقاسم النفوذ، فإن ذلك لم يحل من وجود تنافس على الأقل رمزي بين ئيمرابضن في سبيل تحقيق التفوق في الرأسمال الرمزي، وبالتالي فيما يستتبعه من رأسمال مادي واقتصادي واجتماعي. إن غالبية ئيمرابضن في

---

685 ـ مادة **"بوجدين، المختار بن محمد"**، معلمة المغرب، ج 5، مرجع سابق، ص. 1637.
686 ـ **السلطة السياسية والوظيفة الدينية بالبوادي المغربية**، مرجع سابق، ص. 44.
687 ـ **سوسيولوجية الحداثة والتقليد بالمجتمع المغربي**، مرجع سابق، ص. 79.
688 ـ **السلطة السياسية والوظيفة الدينية بالبوادي المغربية**، مرجع سابق، ص. 44.
689 ـ **مطلب الفوز والفلاح**، مصدر سابق، ص. 68.
690 ـ **الريف بعد الحماية**، مرجع سابق، ص. 231.
691 ـ **المغرب المجهول**، ج 1، **اكتشاف الريف**، ص. 88 – 89.

الريفين الأوسط والشرقي محليون، حيث نجد أن "كل صالح في موضعه لديه تأثير في حدود قريته، ومن يتعدى تأثيره إلى كامل القبيلة أو إلى عدة قبائل يظل تأثيره محدودا."[692] ومع ذلك يسعى كل أمرابض إلى توسيع نطاق نفوذه، لكن لا يلجأ إلى القوة المادية بل يقوم على أساس إظهار التفوق في البركة؛ وسنبرز نموذجين من هذه العلاقة.

أول مثال على ذلك تتجلى في تلك الرواية التي تحكي عن خلاف بين كل من تمسمان وأيث توزين من جهة وأيث ورياغل من جهة أخرى حول الحدود القبلية بينهم، فحضر سيذي محند أوموسى ممثلا لأيث ورياغل وسيذي بوجدين ممثلا لتمسمان وأيث توزين، طلب سيذي محند أن تنقل الحدود قليلا تجاه الشرق، لكن القبيلتين بقيادة سيذي بوجدين لم يرضهما الحل، وأكدوا على ضرورة أن يبقى نهر نكور الحد الفاصل بين القبيلتين. استجاب سيذي محند لهذا الطلب، الأمر الذي أثار استغراب الورياغليين، لكن الولي طمأنهم بأن الأمور ستتحسن على المدى الطويل. وشاءت الأقدار في نفس الليلة أن تتهاطل الأمطار بغزارة في تلك الليلة تسببت في تحويل مجرى النهر إلى النقطة التي كان قد حددها سيذي محند أوموسى ناحية الشرق. وتضيف الرواية أنه مباشرة بعد مصافحة سيذي محند لسيذي بوجدين، لاحظ هذا الأخير وجود دمل في يده، سيتحول لاحقا إلى ورم خبيث تسبب في موته.[693]

والحكاية الثانية أنقلها عن المقدمة يمينة القادري[694] – ضريح مولاي عبد القادر بن طيب قبيلة أيث وليشك، تقول الحكاية: "كان كل من سيذي يزيد بن يزيد ومولاي عبد القادر رفقة مريديهما، يسابق كل منهما الآخر إلى شجرة. فبإذن الله اجتثت الشجرة من بذورها وسارت باتجاه يزيد بن يزيد، فوقف مولاي عبد القادر في مكانه ولم يزد خطوة، بل إنه ترك مريديه وقصد جبل للتعبد أكثر، حيث إنه مكث هناك 20 سنة وهو يعبد على قدم واحدة. فناداه مناد أن ضع قدمك كفاك زهدا، لم يحفل بالصوت الذي ناداه، بل إنه زاد 20 سنة أخرى على الوضع نفسه. ناداه الصوت نفسه مرة ثانية، أجابه هذه المرة قائلا: على ما أضعها؟ قال: على يزيد بن يزيد. لما وضع عبد القادر قدمه وضعها على عنق يزيد بن يزيد الذي كان يؤم مريديه، أكمل الصلاة وسلم والتفت إليهم قائلا: وداعا أبنائي "لجواد فاتونا". وقد حكى لي الحاج عبد القادر من نفس الزاوية أنه قبل مجيء سيذي عبد الرحمان القادري إلى المنطقة، كان هناك ولي يدعى سيذي عبد المجيد، فلما جاء قال له انتظرتك سبعة أعوام، ومات بعد سبعة أيام.

إن كلا الحكايتين تجسدان نموذجا لذلك الصراع والتنافس بين ئيمرابضن، لكن هذا الصراع لا يتخذ أبعادا مادية من خلال الحكايات بل أبعاد رمزية، فالتفوق في إظهار بركة أكثر هو معيار التفوق لدى ئيمرابضن. ولكن الأصل في هذه العلاقة يكون الخضوع، وذلك في علاقة المريد بشيخه قبل أن يتحول هذا الأخير إلى شيخ أيضا بعد مروره بتجربة روحية عميقة، وتقوم هذه العلاقة على أساس الخدمة، لأن خدمة الشيخ واجبة على المريد، وينبغي أن تنجز تبعا للقواعد الكاملة التي تتحكم في الاتصال بالشيخ (أي ما يسمى

---

692 - *Notes sur l'islam Maghrébin*, Op. Cit., pp. 18 – 19.

693 - **أيث ورياغل: قبيلة من الريف المغربي**، مرجع سابق، ص. 284 – 283.

694 - سبق التعريف بها، وكان ذلك في 11 – 07 – 2009.

الأدب).[695] ومثال ذلك ما ذكره سليمان الورياغلي عن الشيخ علي التوزاني "أنه لم يكن في خدمة الشيخ محمد اليسثيني أكثر تقشفا منه، ولا أشهر في خدمة الفقراء والزاوية"[696]، فهذه الخدمة واجبة على المريد حتى يحقق مرتبة المشيخة بعد ذلك، ودليله في النجاح هو ما ينسب إليه من كرامات، فأمرابض الذي يحظى بالبركة يخضع لاصطفاء إلهي، بينما في الواقع "رجال القبيلة يحسمون في مسالة الوراثة بطريقة لا شعورية. فعندما تقبل القبيلة على أحد الأبناء دون الآخرين أو نسب دون الأنساب الأخرى، فإنها تختار في ذلك الابن أو تلك السلالة الولي (الحقيقي) وتتمثل أن اختيارها هذا تعبير عن إرادة إلهية."[697]

حظيت فئة ئيمرابضن داخل الحقل الاجتماعي بالريفين الأوسط والشرقي بمكانة متميزة، نظرا لاستنادها إلى سلطة رمزية غير قادرة على المنافسة بآليات موضوعية، هي سلطة البركة التي تخضع لاصطفاء إلهي لا دخل للإنسان فيه أو لانتماء سلالي نبيل. مما جعل هذه الفئة تحتل وضعية محورية في علاقتها بالقبيلة أو المخزن وبالأطراف الأخرى من علماء وصلحاء آخرين. وهذه المميزات أهلتها لتعلب أدوار متميزة في المجتمع، بل أن تحوز سلطة رمزية رهيبة في ذهنيات الناس وعقولهم.

## 2. الرمزية في المكان والزمان

إن الولوج إلى تجربة ئيمرابضن ومعايشتها، ومن ثم فهمها وإدراكها، مرهون بتحليل الطاقة الرمزية التي تشكل الروح الداخلية لوجودها وحركتها، وذلك في سعيها للاتصال بالمقدس وتمثله. لذا لا يقتصر المقدس على الحضور في الذات فقط، بل يحيل أيضا إلى المكان والزمان، مما يجعلنا نتساءل عن الرمزية الكامنة في تجربة ئيمرابضن مكانا وزمانا؟

### أ) الرمزية في الموقع الجغرافي والبناء المعماري

حيثما وجد المجال يمثل إعلانا على حضور المقدس، وهكذا يرى مرسيا إلياد أنه "عندما يظهر المقدس بتجلي مقدس ما، لا يوجد عدم انقطاع في تجانس المكان فحسب، وإنما أيضا كشف لحقيقة مطلقة يعارضها عدم حقيقة الامتداد اللامحدود المجاور. فمظهر المقدس يبني العالم أنطولوجيا."[698] وبالتالي فإن "الأماكن والأشياء الأرضية لا تستمد قداستها إلا من كونها ذات علاقة معينة مع السماء. فالتقوى لم تكن لتعيش في عالم دنيوي مدنس، ولم تكن لتتحمل فكرة العيش في عالم تسوده الفوضى، لذلك آمنت بوجود خزانات للقداسة السماوية، ومن هنا وجود بعض الأماكن التي تحمل نفحات قدسية كالأضرحة وبعض الأحجار والأشجار."[699]

#### أولا: رمزية البحر

---

695 - عبد الله حمودي، **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ترجمة: عبد المجيد جحفة، ط. 3، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 2003، ص. 121.

696 - **المقصد الشريف**، مصدر سابق، ص. 114.

697 - **السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية**، مرجع سابق، ص. 51.

698 - **المقدس والمدنس**، مرجع سابق، ص. 25.

699 - *Le Culte des saints dans l'islam Maghrébin,* Op. Cit., p. 34.

على طول الساحل الشمالي للريفين الأوسط والشرقي، نجد سلسلة متصلة من الأضرحة المنتشرة قرب البحر، ونسجت حولها حكايات عن علاقتها بهذا البحر. مما يثير لدينا علامات استفهام حول علاقة هذه الأضرحة بالبحر؟ فهل تواجد هذه الأضرحة شاهد على معابد قديمة لآلهة البحر؟ أم أن اختيار البحر جاء في سياق ظرفية تاريخية فرضت حراسة البحر من هجمات الأعداء؟

ضريح سيذي شعيب - تمسمان

يذهب بعض الباحثين إلى أن آلهة الشاطئ قد اختفت شيئا فشيئا في معتقدات العامة التي عوضتها بقباب الأولياء[700]، فهل تقديس هؤلاء الأولياء يدل على نوع من العبادة؟ لكن تحليل جانب من كرامات هؤلاء الأولياء البحريين قد يفيدنا في تلمس دواعي قيام هذه الأضرحة الساحلية، فضريح سيذي محند الحظري المدفون على الساحل بأولاد الدايم بدار الكبداني كانت له القدرة على إيقاف البوارج التي تمر أمامه في البحر. وسيدي احساين الموجود على بعد حوالي 7 كلم من الضريح السابق بدوار تفزوين، يقال أنه جاء من الأندلس إلى دوارهم عابرا البحر على جلد خروف. وتقول حكاية[701] عن سيذي شعيب أونفتاح المدفون بدوار لعزيب بتمسمان: "كانت السلوقية لا تفارقه، وقد حدث أن نزل الإسبان بشاطئ تمسمان فاختطفوا طفلة صغيرة، ثم ركبوا قاربهم ولاذوا بالفرار. جاءت أمها المفجعة تشكو حالها للولي الذي شاعت كراماته بين الناس، ملتمسة منه إرجاع ابنتها إليها. قصد شعيب البحر بمعية سلوقيته، ولما أدركا الشاطئ أشار لها أن تشق عباب البحر: كانت في البدء توصوص مترددة، لكن البحر انشق أمامها مفسحا لها الطريق.. انطلقت تركض بسرعة قصوى، واستمرت على ذلك الحال حتى بلغت الضفة الأخرى، حيث انتزعت الطفلة من مختطفيها، وكانوا قد أدركوا البر بالكاد، ووضعتها على ظهرها، ثم عادت لتوها متبوعة بالأعداء الذين كانوا يطاردونها قبل أن تنطبق عليهم ألسنة المياه. وبمجرد بلوغها بر تمسمان وقعت على الأرض ولفظت آخر أنفاسها، لكن ليس قبل أن تضع الطفلة أمام أمها الشاكرة، ولا قبل أن تنال عين الرضا من سيدها. وتخليدا لهذه

700 - مصطفى غطيس، **عالم البحر في معتقدات سكان المغرب، ضمن المغرب والأندلس دراسات في التاريخ والأركيولوجية،** تقديم وتنسيق: محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، ط. 1، مطبعة الخليج العربي، تطوان 1427 هـ/ 2006م، ص. 17.

701 - هذه الرواية زودني بها الأستاذ علي أهراوي أستاذ التعليم الإعدادي، من مواليد 1985م، يقطن مركز بودينار – تمسمان.

السلوقية فقد دفنت على مرمى حجر من ضريح سيدي شعيب، وهي تُزار بدورها من لدن الوافدين على الضريح للتبرك والشفاء."

إن هذه الحكايات الواردة لتدلنا دلالة واضحة على أن تواجد هذا العدد الكثيف من أضرحة ئيمرابضن على ساحل البحر مرتبط بمرحلة تاريخية معينة تمثلت في الغزو الأيبيري والقرصنة الأوربية للسواحل المغربية ومنها سواحل الريف القريبة من الضفة الشمالية، ولهذا يحتمل أن يكون لجوء هؤلاء الأولياء إلى السواحل مرتبط بإقامة رباطات جهادية لصد الأعداء، وحتى بعد موتهم أضحوا بمثابة حراس لسكان المنطقة، حيث أن "البحر يرمز للقوى العمائية للعالم، الشر، القوة الشيطانية."[702]

## ثانيا: رمزية المرتفع

نلاحظ في الريفين الشرقي والأوسط نسبة كبيرة من الأضرحة المشيدة فوق قمم الجبال أو سفوحها أو عند قدمها، أو على الهضاب والتلال، فغالبا ما يختار المكان المرتفع لإقامة ضريح الولي المشرف على المداشر، فما دلالة هذا المرتفع عند إمرابضن؟

جدول: **بعض أضرحة الريفين الأوسط والشرقي المتواجدة على مرتفعات**

| اسم الضريح | موقع تواجده | نوع المرتفع | موقعه بالنسبة للدوار |
|---|---|---|---|
| مولاي عبد القادر | بن طيب – أيث وليشك | ربوة مرتفعة (حوالي 100م) | جانب دوار لعسارة |
| سيذي شعيب أونفتاح | بودينار - تمسمان | جبل (حوالي 1000م) | خارج دوار لعزيب |
| سيذي عبد الله | إفرني – أيث توزين | تل مرتفع (حوالي 150م) | جانب دوار إنديشن |
| سيذي أمحمد | ميضار الأعلى – أيث توزين | ربوة مرتفعة (حوالي 200م) | جانب دوار ترمسين |
| سيدي امحند | أيث يوسف أوعلي - أجدير | ربوة مرتفعة (حوالي 100م) | وسط دوار أيث هشام |
| سيذي بوخيار | شقران - الحسيمة | قمة جبل الحمام (1948م) | خارج مدشر بومعدن |
| للاميمونة | بوسكور - إمزورن | قمة جبل بوسكور (حوالي 1000م) | يشرف على شاطئ بوسكور |

تتميز المنطقة من الناحية المورفولوجية بوجود كتل جبلية صخرية وعرة يصعب النفاذ إليها[703]، لهذا فهي شكلت الفضاء المناسب بالنسبة لإمرابضن لممارسة عبادة الخلوة والتذكر والتفكر، وقد سبق أن أوردنا حكاية مولاي عبد القادر الذي ظل أربعين سنة يعبد

---

702 - فيليب سيرنج، **الرموز في الفن – الأديان – الحياة**، ترجمة: عبد الهادي عباس، ط 1، دار دمشق - سوريا 1992، ص. 360.

703 - **البيئة الجغرافية الريفية**، مرجع سابق، ص. 15.

الله على جبل واقفا على رجل واحدة، وكذلك سيذي بوخيار الذي جاء إلى الريف ليستقر كناسك متعبد في الجبل الذي يحمل اسمه(704)، والأمثلة كثيرة. كما أن المرتفع يدل على تلك المكانة المرموقة التي يحظى بها أمرابض وشموخه المتسامي فوق الجميع، مما يكسبه قوة رمزية كبيرة بمقدورها حماية الأهالي من كل الشرور التي تصيبهم وعلى رأسها هجمات الأعداء الخارجيين أو المجاورين، حيث تتخذ بعض الأضرحة المبنية فوق قمم الجبال كمرصد طبيعي لكل ما يجري في الساحل، فقد روي أن ضريح سيذي شعيب أونفتاح قصف مرات عديدة من طرف البوارج الحربية الأوربية، وهذا القصف مرتبط بالدور الذي كان يلعبه الضريح كحصن للمراقبة وكرباط للجهاد. كما يعتقد السكان أن سيذي محند أوموسى هو الذي بنى الحصن الموجود قرب شاطئ أجدير، والذي يطلق عليه اسم "برج المجاهدين"، وتحيط بالبرج مقبرة دفن بها العديد من ئيمرابضن المجاهدين لذا يسمى محليا "رْمَرْسى ن إمْجاهْدْن".(705)

لكن البعض يربط هذه الأضرحة بمعتقدات قديمة لدى السكان(706)، فقد كان البربر يعتقدون أن الجبال تسكنها أرواح، وفي الليل ترى أنوارها وبسمع صوتها، وأي حركة خاطئة تهيجها مما يؤدي إلى هبوب الرياح.(707) وبالتالي فإن ئيمرابضن حسب هذا الرأي يمثلون نوعا من الاستمرارية لتلك المعتقدات، حيث تسكن أرواحهم هذه المناطق المرتفعة، بينما نجد لدى الشعوب القديمة عادة دينية تتمثل في إقامة المعابد في الأماكن المرتفعة كالزاقورات في العراق والأهرامات في مصر، كما يجري الحديث في العديد من الثقافات عن جبال أسطورية تشكل مركز العالم (جبل Meru في الهند وجبل البلدان في الرافدين).(708) فالجبل بهذه الصورة يعبر عن نوع من العلاقة بين السماء والأرض، ولذا يفترض أنه يوجد في مركز العالم(709)، وئيمرابضن بلجوئهم إلى الجبال يشكلون بالنسبة لمن حواليهم من السكان مركز العالم، وخزانة للقداسة السماوية التي تتجلى في أضرحتهم.

---

704 - **أيث ورياغل قبيلة من الريف المغربي**، مرجع سابق، ص. 290.

705 - المرجع نفسه، ص. 284.

706 - أورد دوطي حكاية عن قبيلة زرقت حيث يعتقد سكانها أن سفينة نوح قد رست على أحد جبالهم « Trdziglin » وبجانب غمارة، جرف صخري يحتضن قبة ضريح ولي يدعى سيذي يحيى الورداني، جبل له خصرة على شكل ضرع (ثدي) لها حجرة كبيرة، الأهالي يدعونها مغارة زاوية بنت سيدنا نوح، ويعتقدون أنها مدفونة هناك. *Notes sur l'islam Maghrébin*, Op. Cit., p. 67.

707 - *Recherches sur la religion des berbères*, Op. Cit., p. 4.

708 - **المقدس والمدنس**، مرجع سابق، ص. 36.

709 - المكان نفسه.

مزار للا ميمونة في قمة جبل بوسكور

ضريح سيذي امحند أوسليمان في قمة إفرني

### ثالثا: رمزية العيون والآبار والوديان ومنابع الماء

غالبا ما تتواجد الأضرحة بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي وحتى الزوايا قرب الأودية والعيون والآبار ومنابع الماء، لذلك نتساءل عن دلالات هذا التموقع بالنسبة لإمرابضن؟

جدول: **موقع بعض أضرحة الريفين الأوسط والشرقي بالنسبة لمصادر الماء**

| اسم الضريح | موقع تواجده | موقعه بالنسبة لمصادر الماء |
|---|---|---|
| سيذي احساين | تزاغين – دار الكبداني | يعلو ضفة واد سيدي احساين |
| سيذي صالح | بني مرغنين - تمسمان | الضفة اليسرى لنهر سيدي صالح |
| سيدي شعيب أونفتاح | بودينار - تمسمان | قرب واد تزغين |
| مولاي عبد القادر | بن طيب – أيث وليشك | يشرف على واد أغبال |
| سيذي بوجدين | إفرني – أيث توزين | قرب حمة ساخنة |
| سيذي عبد الله | إفرني – أيث توزين | أسفله عين ماء سيذي عبد الله |
| سيدي المخفي | إزمورن - الحسيمة | يشرف على واد حمو |

كما يعتقد أن العديد من مصادر الماء هذه، إنما ظهرت بفضل كرامة ئيمرابضن[710]، فمولاي عبد القادر ضرب بعصاه الأرض فجرى واد أغبال بقبيلة أيث وليشك، وتربط الحكايات المتداولة بالريف وجود الحامات الساخنة بكرامة الولي مولاي يعقوب "الذي كان يحب التجول بمناطق الريف على الخصوص، طلب الضيافة في إحدى الليالي. ولكي يكافئ

---

710 - في هذا الصدد حكى لي السيد اليعقوبي بن محمد بن عبد الواحد بوطاهر من دوار أولاد إدريس – الدريوش، أثناء لقائه بمسجد دوار بني بويري الوطاء بميضار الأعلى يوم 12 – 05 – 2009، أن جده الأكبر "سيذي المحجوب جاء مع أربعة شرفاء وكلهم ينحدرون من أولاد مولاي يعقوب الملقب (مولى قبرين) والمدفون برشيدة (نواحي كرسيف) وأيضا في فقوس (نواحي تازة)، إلى منطقة مطالسة (دوار أولاد إدريس حاليا)، وكانت مقفرة فكانوا يشقون في جلب الماء، فقال الشرفاء لسيذي المحجوب، إذا لم تظهر بركتك في إيجاد الماء فسنرحل عنك إلى منطقة أخرى، فذهب تحت جرف فضرب الأرض بعصاه فنبع الماء. ثم عاد إلى رشيدة حيث جاء بأربعة شرفاء آخرين من أربع فرق مختلفة، واستقروا بالمنطقة، حيث كان أهل قبيلة المطالسة يذهبون إليهم لطلب الغيب والإصلاح بين الخصوم. ويضيف الراوي أن الشرفاء لهم الحق في ثلث أموال مطالسة، وأيضا قال لي كان الناس إلى وقت قريب، عند حلول وقت الحرث، يقومون يوم الجمعة بجمع المال ويشترون عجلا وسكرا وطعاما، ثم يذهبون إلى ضريح سيذي المحجوب فيطلبون الغيث، فلا ينقضي تجمعهم حتى ينزل المطر، أما العين المسماة عين سيذي المحجوب فلا تزال إلى اليوم يستشفى بها من الأمراض، ويستقي منها أهل الدوار.

الأهالي الكرماء على حسن ضيافتهم فجر بأرضهم نبعا ساخنا وعظيما يمكن استخدامه للاستشفاء والنظافة عند الحاجة."[711]

إن للماء رمزية غنية جدا فهو يمثل "مصدر الحياة، ووسيلة تطهير، ووسيلة تجدد"[712]، إن الولي عندما يضرب الأرض بعصاه فتتفجر ينابيع الماء، إنما يهب الحياة والخصوبة للقبيلة، ويصبح هذا الماء في عداد المقدس نتيجة ظهوره لفعل مقدس وهو الضرب بالعصا، لذلك لا تنقطع خاصيته المقدسة بل يبقى مصدرا للاستشفاء إلى زمن لا محدود. كما أن الاغتسال في هذا الماء يمثل بالنسبة للإنسان لحظة ملامسة للمقدس، لذا يتحول هذا الماء إلى قوة مخصبة، فالمرأة العانس أو العاقر تلجأ إلى الاستحمام في هذه الحمامات طلبا للزواج والإنجاب أي طلبا للإخصاب.

**عين سيذي عبد الله – إفرني**

**واد أغبال قرب ضريح مولاى عبد القادر – بنطيب**

## رابعا: رمزية الضريح والقبة

يشاهد الزائر لمنطقة الريفين الأوسط والشرقي العديد من الأماكن كأضرحة يسميها السكان "ئيمرابضن"، وهي تعني إما الولي المدفون هناك والذي يشار إليه بعدة ألقاب؛ فهناك لقب "مولاي"[713] (مثلا مولاي عبد القادر بدوار لعسارة جماعة بن طيب قبيلة أيث وليشك)، ويستخدم هذا اللقب لإظهار التفوق. أما نسبة كبيرة من ئيمرابضن فيطلق عليهم لقب "سيذي"[714] الذي جاء من اللفظ العربي "سيدي"، وتدل على كل شخص نحترمه. بينما يستخدم لفظ "لالاّ" أو "رالاّ"[715] للإشارة إلى النساء الوليات بالمنطقة، وهن للاميمونة ببوسكور بقبيلة إبقوين، وللامنانة قرب ضريح سيذي بوخيار بجبل الحمام بأيث ورياغل.

يتوفر كل ضريح على مجال محدد يحيط به وإن كان حجمه يختلف من ضريح لآخر، ويتم أحيانا وضع علامات مميزة لهذا المجال بواسطة أحجار متراصة أو حائط قصير أو

---

711 - **المغرب المجهول، ج 1، اكتشاف الريف**، مرجع سابق، ص. 123.

712 - **الرموز في الفن – الأديان – الحياة**، مرجع سابق، ص. 350.

713 - مُولاي هو النطق الشعبي لصيغة "مَولاي" التي جاءت من لفظ مولى وهو من نفس جذر كلمة "ولي"، ويستخدم في شمال افريقيا بمعنى السيد أو المالك، وفي المغرب لقب فخري للشرفاء، وصيغة مولانا أقل شعبية تطلق على الله أو السلطان، ولا توجد صيغة مولاي بالمؤنث. *Notes sur l'islam Maghrébin*, Op. Cit., pp. 37 – 38.

714 - يبقى هو اللفظ الأكثر استعمالا للإشارة إلى الأولياء، وصيغة سيدنا تطلق على الله وعلى كل شخصية هامة أو جديرة بالاحترام. المرجع نفسه، ص. 38.

715 - هو النداء الأمازيغي الأكثر احتراما للمرأة في شمال افريقيا، المرجع نفسه، ص. 40.

سياج لتحديد حرم الضريح، شأنه في ذلك شأن المقابر. ورغم أن هذا المجال غير محدد بشكل دقيق، إلا أن الجميع يسلمون بفكرة تجنب قطع الأشجار المرتبطة بالضريح أو استغلال أراضيه زراعيا، إذ تعتبر كأحباس وإن لم تكن كذلك قانونيا، وتسمى الأشجار المحاطة بالضريح ب"الغابة المقدسة"[716] التي يحرم انتهاك قدسيتها بالحرق أو القطع. ومن البديهي أن يكون الشخص المتواجد داخل حرم الضريح محميا، لا يجب المساس به.

جدول: **<u>نماذج من عمارة الأضرحة بالريفين الأوسط والشرقي</u>**

| اسم الضريح | موقع تواجده | المجال المحيط به | وجود مسجد وعدمه | وجود قبة وعدمه | طريقة الدفن |
|---|---|---|---|---|---|
| سيذي عياض | بني سيدال - الناظور | غير موجود | غير موجود | غير موجودة | في قبر عاد |
| سيذي عبد الواهب | بني عبد الله - الحسيمة | أشواك + أشجار | غير موجود | غير موجودة | في قبر عاد |
| سيذي محند الحظري | دار الكبداني - الدريوش | أشجار الزبوج والشوك | موجود | موجودة لكن بسيطة | في قبر عاد |
| سيذي احساين | تزغين - الدريوش | غابة الزبوج والأدغال | غير موجود | موجودة | صندوق |
| مولاي عبد القادر | بن طيب - الدريوش | سور من الاسمنت | موجود | موجودة | صندوق عليه ثوب ابيض |
| سيذي عبد الله | إفرني - الدريوش | سور من الاسمنت | غير موجود | موجودة | ثلاثة صناديق عليها أثواب مزركشة |
| سيذي محند أموسى | أجدير - الحسيمة | أشجار + أشواك | غير موجود | موجودة | في قبر عاد |

يمكن تصنيف الأضرحة المتواجدة بالمنطقة حسب نوعية بنائها وتجهيزها إلى ثلاث أصناف رئيسية:

- أضرحة كبيرة في حالة جيدة: لا تزال بناياتها قائمة وتحظى بالعناية، تحاط بسور، مبنية الاسمنت والآجر ذات تسقيف عصري، تتوفر على غرف مختلفة الاستخدام إلى جانب الضريح مدفن أمرابض، والقبور فيها مصانة بشكل جيد ومغطاة بأقمشة نظيفة مزركشة. وتعود إلى إمرابضن مشهورين، وتعتبر مؤسسات قائمة بذاتها لها مقدمين يدعون أنهم من أحفاد الولي يشرفون عليها، ونذكر من هذه الأضرحة؛

جدول: **<u>بعض الأضرحة الكبرى بالريفين الأوسط والشرقي</u>**

| اسم الضريح | اسم الدوار | اسم الجماعة | اسم القبيلة | الإقليم |
|---|---|---|---|---|
| سيذي محند الحظري | أولاد الدايم | دار الكبداني | أيث سعيد | الدريوش |
| سيذي احساين | تفزوين | تزغين | أيث سعيد | الدريوش |
| سيذي صالح | بني مرغنين السفلى | بني مرغنين | تمسمان | الدريوش |
| سيذي شعيب أونفتاح | لعزيب سيذي شعيب | بودينار | تمسمان | الدريوش |
| سيذي إدريس | أيت يتاها | تمسمان | تمسمان | الدريوش |
| سيذي علي بن حسون | أدوز | الرواضي | إبقويين | الحسيمة |
| سيذي محند أموسى | أيث هشام | أجدير | أيث ورياغل | الحسيمة |

---

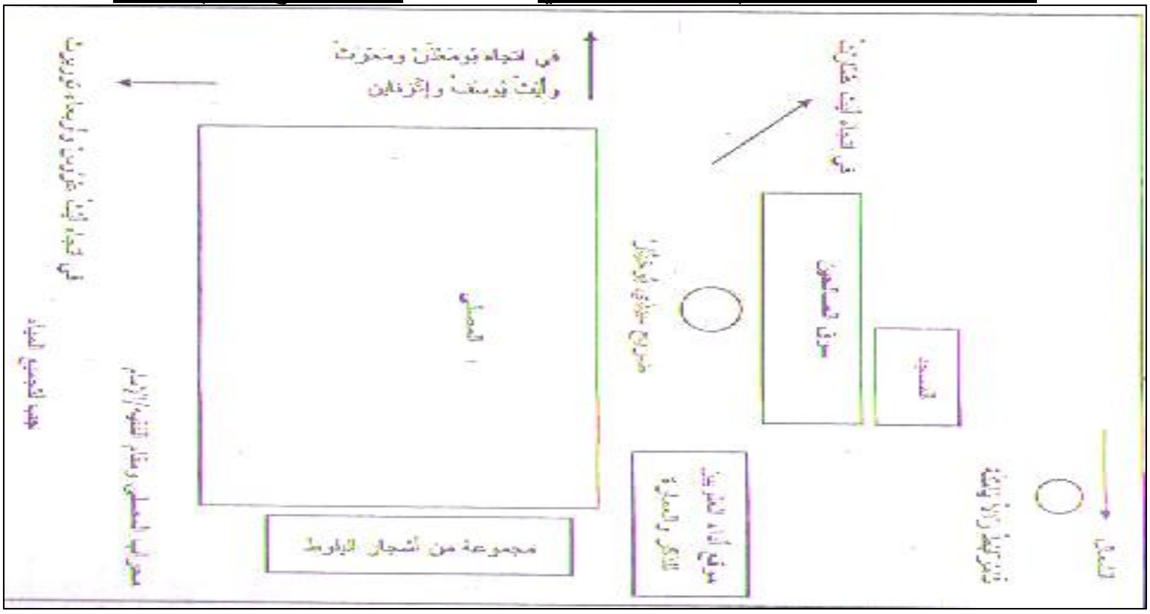
716 - في بعض المجتمعات الزراعية القديمة الآسيوية تمثل: "الشجرة فوق الجبل مع أربعة أودية رئيسية، خط لوحدة مقدسة تربط بين السماء والأرض". *Le Culte des saints dans l'islam Maghrébin*, Op. Cit., p. 35.

ضريح سيذي شعيب – تمسمان

ضريح مولاي عبد القادر – بن طيب

الباحث بجانب مدفن سيذي عبد الله - إفرني

باب ضريح سيذي شعيب




تصميم ضريح سيذي بوخيار – شقران، الحسيمة

ـ أضرحة متوسطة: هي أضرحة لا زالت قائمة جدرانها وأجريت عليها إصلاحات بسيطة، سقفها من خشب، تتواجد في أغلب الدواوير، عدد غرفها قليل وأحيانا غرفة واحدة، وتجهيزاتها بسيطة، ومدفن أمرابض عبارة عن قبر عادي. وأعداد هذا النوع واسع الانتشار في المنطقة، إذ نجد كل دوار له ضريحه الخاص به إما في وسطه أو بجانبه، ونذكر منها؛

سيذي امحند أوفاس بميضار الأعلى – أيث توزين، وسيذي أعمار أوموسى بتزاغين، وغيرها كثير.

ضريح سيذي امحند أوفاس – ميضار الأعلي

ضريح سيذي بوقنادل – أولاد ستوت

سقف ضريح سيذي عبد الله – تمادغرت بميضار

قبر سيذي أعمار أموسى - إفرني

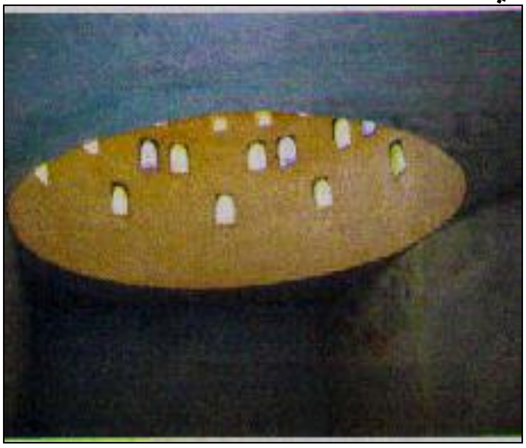
- أضرحة بسيطة: توجد خارج الدواوير تعرض معظمها للتخريب والانهيار، ولا تحظى بأية عناية، بل أصبحت مهجورة اليوم، وعددها غير محدد في المنطقة.

سيذي عيسى أوسيغاو – إفرني

سيذي بوداوود – تمسمان

هذه الأضرحة – على اختلاف أصنافها - يمكن أن تكون مرتبطة بالمساجد أو المقابر أو معزولة عنها، كما يمكن أن تبنى فوقها قباب (رْقّباثْ بالتعبير المحلي)، أو تبقى بدونها، لكن بناء القبة لا علاقة له بمكانة أمرابض، حيث أن أهل المدشر الذين يوجد الضريح في

مجالهم قرروا أن يوفروا الموارد اللازمة لبناء هذه القبة، لكن بعض ئيمرابضن يعترضون بشدة على بناء أي سقف فوق أضرحتهم، فمثلا سيذي محمد الطالب بحجر "الكركور" في الخط الموازي لشمال شرقي تازوطة بالناظور، أوصى عند موته أن يدفن في المقبرة العامة بين المسلمين، وأوصى بعدم إشهار قبره، لكن مرت السنون ونسيت وصيته فحاول قوم تلو قوم إشهار قبره، فكلما بنوا شيئا عليه أصبح مهدما من غده، إلا أن قبره ظل معروفا بشجيرة من الزيتون البري (أزمور) نبتت وسطه وهي لا تنمو.[717] لكن في أحيان كثيرة نجد قبر الولي مدفونا مقابل القبة مباشرة (مثال سيذي احساين بتزاغين)، وأحيانا نجد القبة مفتوحة من الأعلى (مثال سيذي صالح بتمسمان)، وهذا ما جعل بعض الباحثين يعتبرون أن هذا البناء المكعب يرمز إلى العالم الأرضي بينما سقفه المتسامي الشكل يرمز إلى العالم السماوي موطن التقوى ومنبعث الفضيلة.[718]

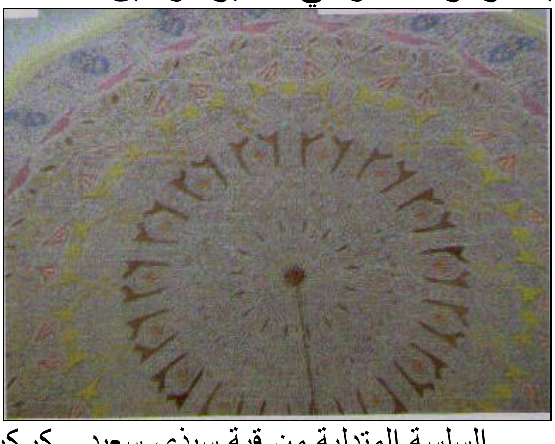


فتحات في قبة سيذي صالح - تمسمان

قبة سيذي شعيب من الداخل

تتوفر بعض الأضرحة على عمود مركزي يربط بين شرق الضريح وغربه، وهو يجسد القطب الكوني مما يجعل من الضريح مركز الدنيا[719]، وفي بعض الأضرحة نجد سلسلة حديدية متدلية من القبة تضعها النساء فوقها صدورهن قصد التبرك كما في حالة ضريح سيذي محمد بنسعيد المدفون قرب زاوية كركر بالقندوسي – تيزطوطين.

عمود سيذي عيسى أوسيغاو – إفرني



السلسلة المتدلية من قبة سيذي سعيد - كركر

كما نجد أضرحة ئيمرابضن مجهولي الهوية أو مفقودي الاسم، والنعت الأكثر تداولا في المنطقة – بل في شمال افريقيا – للإشارة إلى ولي مجهول هو "سيذي المخفي"، وهي

---

717 - **الإبانة عن المغمور في نسب شرفاء أهل الناظور**، ج 2، صص. 212 – 213.

718 - *Le Culte des saints dans l'islam Maghrébin*, Op. Cit., p. 113.

719 - **الرموز في الفن – الأديان – الحياة**، مرجع سابق، ص. 412 – 413.

غالبا بدون شك مزارات لصلحاء مفقودي الاسم أي مزارات جد قديمة.(720) وقد وقفت على ثلاث نماذج من هذه الأضرحة؛ الأول بدوار أولاد زعاج يبعد حوالي 5 كلم عن قرية أركمان بالناظور، والثاني بدوار اسعيدة بتمسمان، والثالث بجماعة إزمورن بالحسيمة.

**خامسا: رمزية الكركور والروضة**

يوجد بالمنطقة نوعين من الأماكن المرتبطة بإمرابضن، وهما الكركور "أَكَرْكُورْ" أو "أَخَارْخُوْر" حسب النطق، والروضة "أَرَوْضَتْ". وأَكْرْكُور مصطلح أمازيغي عرب في الدارجة المغاربية إلى لفظ "كركور" وفي اللاتينية « TUMULUS » وفي الدارجة المغاربية "الرجم" أو "الرَّدْجَمْ".(721) وهو في الغالب "أكوام من الحجارة بجوانب الطرقات أو فوق بعض التلال وتكبر بأن يضيف إليها بعض المعتقدين في أسرارها الخفية، حجارة يداوون بها بأسا معينا، أو يطلبون بها شفاء من داء".(722) أما في المنطقة فالكركور يقصد به "موقع وقف عنده ولي ما للاستراحة وليس بالضرورة للصلاة" وكمثال على ذلك ذَاخارْخورْت نْ سيذي حند أوموسى في "ارْعَصْ" قرب الحدود مع قبيلة إكْزْنايْنْ(723)، وهناك نوع آخر من الكراكير "عبارة عن حجر على شكل مسلة، يخلد في الذاكرة ذكر ضحية مات عنفا أو غدرا، ليتذكر الآباء بأن إتاوة هذا الدم مازالت لم تنته"(724)، لكن عرف في المنطقة كرمز بناه ئيمرابضن لوقف مسلسل الثأر الذي كانت تشهده المنطقة، ومن الأمثلة على ذلك ما حكاه لي والدي(725) عن "أَقورارْ نْ ادْهارْ السُّوقْ" المتواجد في سوق الأحد بميضار الأعلى على بعد حوالي 70 كلم غرب الناظور، حيث تداعى ئيمرابضن لإقامة كركور يعتبر كمجال محرم على الناس أن يقتتلوا قربه، واستمر هذا الكركور متواجدا إلى حدود السبعينات حيث لعب فريق كرة القدم لميضار الأعلى مع فريق ميضار الأسفل، وكانت النتيجة أن فاز الفريق الأول مما جعل الآخرين يعيرونهم بأصحاب "أقورار"، مما أثار الغضب في نفس شاب أقسم ليهدمن هذا الكركور الذي أضحى عارا على أهله، وأقدم على هذا الفعل وحده دون مساعدة من أحد خشية من الكركور، وعندما عاد إلى بيته مساءا تعرضت لحادثة أدت إلى سقوطه في البئر ومفارقته الحياة، مما جعل الناس يعتقدون أن ما حصل له بسبب انتهاك قدسية الكركور وعدم مراعاة حرمته. أما بعض الباحثين فيعتبرون أن الكركور "له تأثير علاجي لأنه يخلص الناس من الشر والألم، غير أنه من جهة أخرى خطير لأن المرء إذا ما لامسه عن قرب يمكن أن يكون مصدر انتقال للشر والألم."(726)

---

720 - *Notes sur l'islam Maghrébin*, Op. Cit., p. 54.

721 - عبد الله صالح، **"أكركور"**، ترجمة: الحسين أسكان، ضمن المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب، مرجع سابق، ص. 33.

722 - أحمد التوفيق، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (اينولتان 1850 – 1912)**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، أطروحات ورسائل (1)، ط. 2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1403 هـ / 1983م، ص. 428.

723 - **أيث ورياغل: قبيلة من الريف المغربي**، مرجع سابق، ص. 282.

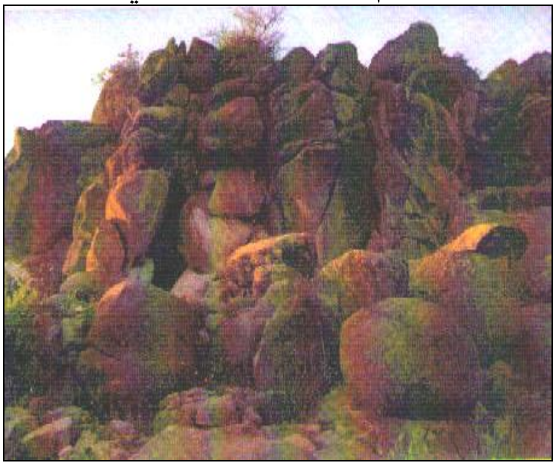
724 - *Les confréries religieuses musulmanes*, Op. Cit., p. 118.

725 - أحمد جدي عبد الله، من مواليد 1958 بدوار بني بويري الوطا – ميضار الأعلى.

726 - **السحر والدين في افريقيا الشمالية**، مرجع سابق، صص. 295 – 296.

في حين أن الروضة تدل على مكان وقف عنده ولي ما أثناء سفره لأداء الصلاة، وقد يحاط هذا المكان بسور لاحقا[727]، كما هو الحال بالنسبة للمكان الذي وقفت عنده الولية "للاميمونة" المتواجد على قمة جبل مشرف على شاطئ بوسكور بقبيلة إبقويين، وروضة العبادة أو دور العباد المتواجد على بعد 15 كلم شمال غرب زايو، وقد أخبرتنا السيدة (حادة العربي)[728] أن هاته الروضة كانت مركز تعبد الفقير قدور من الشرفاء الأدارسة، ومازالت تستقبل النساء لفك الثقاف وذلك بتعليق ملابسهن على شجرة قرب التلة التي يوجد بها الغار، أما اللواتي يرغبن في الإنجاب فعليهن الاستحمام على الأحجار التي تسد مدخله.

روضة للاميمونة – بوسكور



روضة العبادة – زايو

والخلاصة التي يمكن أن نتوصل إليها أن الأضرحة "ئيمرابضن" وما يرتبط بها من أمكنة أخرى مقدسة، تشكل خزانات للقداسة السماوية، حيث تجعل المكان يحظى بالقدسية، وتجربة المكان المقدس "تجعل من الممكن بناء العالم: هنالك حيث يظهر المقدس نفسه في المكان، يتكشف الواقعي، ويأتي العالم للوجود."[729]

### ب) الرمزية في المناسبات الزمنية

لا يحل المقدس في المكان فقط، فالزمان أيضا بحاجة إلى التجانس والاستمرارية، لذلك يقسم الإنسان الزمن إلى نوعين: فترات الزمن المقدس أي الأعياد وفي أكثرها دورية، وفترات الزمن الدنيوي العادي المجرد من أي دلالة دينية. وبين هذين النوعين يوجد حل من الاستمرارية، ولكن الإنسان المتدين يستطيع بواسطة الطقوس والشعائر المرور دون خطر من الزمن العادي اليومي إلى الزمن المقدس. والزمن المقدس بطبيعته قابل للانعكاس، ففي هذا المعنى "يتكون من إعادة تحيين حادث مقدس حاصل في ماض أسطوري في البدء"[730]، وأهم لحظات الزمن المقدس التي يحتفى بها في تجربة ئيمرابضن تتمثل في المولد النبوي وعاشوراء والحج إضافة إلى الموسم والصدقة.

#### أولا: رمزية المولد النبوي

---

727 - **أيث ورياغل: قبيلة من الريف المغربي**، مرجع سابق، صص. 281 – 282.

728 - من ساكنة المنطقة، أثناء جولة في 14 – 07 – 2009.

729 - **المقدس والمدنس**، مرجع سابق، ص. 49.

730 - المرجع نفسه، ص. 57.

يشكل عيد المولد النبوي أو "رْموروذْ" بالتعبير المحلي أهم المناسبات التي يتم الاحتفال بها من طرف الأسر أو في جنبات الأضرحة "ئيمرابضن". ويعتبر الفاطميون أول من ابتدع فكرة الاحتفال بذكرى المولد النبوي الشريف[731]، أما تاريخ الاحتفال بهذا العيد في المغرب فيعود إلى العصر المريني ففي أواخر شهر صفر سنة 691 هـ "وفيها أمر أمير المسلمين يوسف بعمل المولد وتعظيمه والاحتفال به في جميع بلاده، وذالك في شهر ربيع الأول المبارك (...) ونفذ الأمر عنه رحمه الله وهو بصبره من بلاد الريف."[732]

ومنذ ذلك التاريخ دأب المغاربة على الاحتفال بهذه المناسبة، ولهذا يحرص شيوخ الزوايا ومقدمي الأضرحة بأنحاء الريفين الأوسط والشرقي على الاحتفال بالمناسبة، لكن هذا الاحتفال لا يشمل كل الزوايا والأضرحة المتواجدة بالمنطقة.

جدول: **أهم الزوايا والأضرحة المحتفلة بعيد المولد النبوي**

| اسم الزاوية أو الضريح | موقع التواجد | زمن الاحتفال | طريقة الاحتفال |
|---|---|---|---|
| الزاوية الشرقاوية | مدخل تيزطوطين | 12 ربيع الأول | الذكر + الحضرة + العشاء |
| الزاوية القادرية | دوار الزاوية - الدريوش | 12 ربيع الأول | الذكر + العشاء |
| الزاوية العيساوية | حي اصبانا - الناظور | 12 ربيع الأول | الذكر + العشاء |
| الزاوية التيجانية | الحي المدني - الناظور | 12 ربيع الأول | الذكر + العشاء |
| زاوية سيدي عبد القادر | دوار زاوية الشرفاء - الحسيمة | 12 ربيع الأول | الذكر + العشاء |
| سيذي احساين | تزاغين - الدريوش | 12 ربيع الأول | الذكر + الوليمة |
| سيذي صالح | بني مرغنين - تمسمان | 12 ربيع الأول | الذكر + الوليمة |
| سيذي شعيب أونفتاح | بودينار - تمسمان | 12 ربيع الأول | الذكر + الحضرة + الوليمة + الغناء الديني |
| سيذي بويعقوب | بودينار - تمسمان | 12 ربيع الأول | الذكر + الوليمة |
| سيذي محند أوموسى | أجدير - الحسيمة | 12 ربيع الأول | الذكر + الوليمة + الأهازيج الدينية |
| سيذي بوعفيف | أيت يوسف أوعلي - الحسيمة | 12 ربيع الأول | الذكر + الوليمة + الأمداح الدينية |

عرضنا لنماذج فقط من الأضرحة التي يحتفل فيها بعيد المولد النبوي، لكن البعض الآخر قد توقف به هذا الاحتفال في السنوات الأخيرة كسيذي صالح وسيذي محند أوموسى وسيذي بوعفيف، وقليل من الأضرحة التي مازالت تشهد هذه الاحتفالات، في حين أن الزوايا المنتشرة بالمنطقة تحرص على إحياء المناسبة سنويا.

---

731 - حسن السدوف، **تاريخ الاحتفال بالمولد النبوي من عصر الإسلام الأول إلى عصر فاروق الأول**، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط 1، 1367 هـ/ 1948م، ص. 62.

732 - **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، مصدر سابق، ص. 383.

**تجمع متجه نحو سيذي شعيب في عيد المولد**

**احتفال بالزاوية العلاوية – ويكسان بالناظور (2009)**

إذا كان الاحتفال يتم إحياء لذكرى ولادة النبي عليه السلام، فهذه الذكرى تقترن أيضا بذكرى وفاة النبي، فهل هي إذن ذكرى الميلاد أم الوفاة؟ وما الفرق بينهما حين يتعلق الأمر بشخص مقدس كالنبي؟

إن هذا الاحتفال لا يرتبط بذكرى الميلاد فقط، بل يكتسي طابعا رمزيا، حيث تتحول ولادة النبي موضوع الاحتفال إلى ولادة رمزية، مثلما تتحول لحظة وفاته إلى لحظة ولادة حقيقية.[733] فمنذ لحظة ولادة النبي "أصبح الزمن إرهاصا بمستقبل، ومسارا لتحالف بين الله/ الإنسان، والإنسان/ الله، الله يتدخل في التاريخ ويعيد رسم أحداثه لصالح تحالف لا يزال بعد غير منظور، لكن الولادة بشرت به. لكن ما أن تجد الدعوة طريقها حتى يصبح هذا التحالف جليا ومنظورا ومعاشا."[734] وعليه فهذا الاحتفال هو تجديد لهذا التحالف بين الإنسان والله، لذا يمكننا القول بأن المولد أو رموروذ وزمنهما رمزيان، لأن الزمن المقدس "ممكن الاستعادة إلى ما لا نهاية ويمكن تكراره إلى ما لا نهاية."[735]

## ثانيا: رمزية عاشوراء

تحيل عاشوراء إلى مناسبة إسلامية شرعية أمر النبي عليه السلام بإحيائها في يوم العاشر من شهر محرم بالصيام والذكر، لكنها "تتميز في الفولكلور المغربي باحتفالاتها الكرنفالية التي تجسد رمزية الثنائية القائمة على الموت (النار) والانبعاث (الماء).[736] ويحرص ئيمرابضن والسكان على إحياء هذه المناسبة في الأضرحة، وترجع هذه المناسبة في الريفين الأوسط والشرقي إلى تاريخ بعيد، فقد أشار البادسي إلى أن عباد بقوية وصلحائها كانوا يجتمعون ليلة عاشوراء في الرابطة المعروفة بأم أيمن.[737] وإذا كان

---

733 - **المقدس الإسلامي**، مرجع سابق، ص. 51.

734 - علي تركي الربيعو، **العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، 1995، ص. 187.

735 - **المقدس والمدنس**، مرجع سابق، ص. 57.

736 - مصطفى واعراب، **المعتقدات والطقوس السحرية في المغرب**، دار الحرف للنشر والتوزيع، القنيطرة، ط 1، يناير 2007، ص. 128.

737 - **المقصد الشريف**، مصدر سابق، ص. 92.

عاشوراء يوم السنة الإسلامية فقد ارتبطت به أعياد قديمة ذات طابع زراعي، تجسد الموضوع العتيق والكوني لموت الإله وانبعاثه،[738] كما استقطب أحد الطقوس الكرنفالية الغربية المعروفة في المنطقة بحفلة "باشيخ".[739] ورغم هذا مازالت عدد من الزوايا والأضرحة تحيي ذكرى هذه المناسبة؛ لكن ليس بنفس الحجم والكيفية التي تحيي بها ذكرى عيد المولد النبوي. والاحتفاء المتكرر بهذه المناسبة يجسد الانكفاء الدوري للعالم في نوعية نموذجية عمائية، "فمع كل بداية لسنة جديدة، كان الإنسان يشعر بنفسه أنه أكثر حرية وأكثر طهرا، لأنه انعتق من حمل أخطائه وذنوبه. لقد أعاد إحياء الزمن الأسطوري للخلق."[740]

## ثالثا: رمزية الحج

يعتبر بعض الباحثين أن "الزيارة الورعة للضريح قريبة من القيام بالحج إلى مكة"[741]، لكن لاحظنا في بعض الأضرحة بالريفين الأوسط والشرقي وجود طقس الحج إلى بعض أضرحة ئيمرابضن بعضها اندثر والآخر لا زال مستمرا، فقد حكي لي السكان[742] أن ضريح سيذي عيسى أوسيغاو الواقع على قمم جبال إفرني بقبيلة أيث توزين كان يقصده الناس للزيارة يوم عرفة اعتقادا منهم أنهم بذلك يحجون إلى مكة، لكن هذا الطقس لم يعد قائما. ولا نستغرب هذا الأمر خاصة إذا علمنا أن أمرابض المدفون هنا يقال أنه شريف جاء من الحجاز في ق 13 هـ، وأن أهل الحجاز كانوا يسألون الحجاج الريفيين عنه أثناء زيارتهم لمكة للحج.

لكن الضريح الذي مازال يستقطب الناس للحج يوم عرفة هو ضريح سيذي بوخيار الواقع في أعلى قمة جبل الحمام (1948متر) بجماعة شقران التي تبعد عن الحسيمة حوالي 90 كلم. حيث يحج إليه الناس كل عرفة من السنة، ويقومون بنفس شعائر الحج التي تقام في مكة حول الكعبة. وقدم دافيد مونتجمري هارت وصفا دقيقا للطقوس التي تجرى في هذه المناسبة، حيث أن سيذي محند أوموسى هو الذي أقنع الزوار بالتشابه بين شعائرهم ومناسك الحج، حيث أصبح يسمى "حج الفقير" ويساوي في قيمته الدينية نصف الحج إلى مكة "أَزْيَنْ نر حِجْ" (نصف الحج)، ويقال أن سيذي محند طلب من مرتادي الضريح في إحدى المناسبات عندما كانوا يتأهبون للصلاة قبل الزوال أن ينتظروا حتى الظهر حيث فتح لهم أبواب السماء ليتمكنوا من رؤية مكة والديار المقدسة.[743] ويستقطب هذا الموسم فئات متنوعة من الناس من التجار والفقهاء "الطوربة" والنساء وأتباع الطرق الصوفية[744]، ويجسد هذا الموسم في نظرنا نوعا من التعويض بالنسبة للفئات الفقيرة غير القادرة على أداء الحج، حيث تتمكن من الإحساس فعليا بأنها مندمجة في الأمة الإسلامية رغم بعد المكان، كما تعبر عن حركية المقدس الذي انتقل بفضل الشرفاء من مكان إلى مكان، فسلالة النبي "ورثوا فضلا ربانيا، وحيثما مروا يخلفون أثرا يصعب محوه."[745]

---

738 - **السحر والدين في شمال افريقيا**، مرجع سابق، ص. 375.

739 - **المغرب المجهول**، ج 1، **اكتشاف الريف**، مرجع سابق، صص. 113 / 116.

740 - **المقدس والمدنس**، مرجع سابق، ص. 64.

741 - *Confréries religieuses musulmans*, Op. Cit., p. 144.

742 - السيد الصديقي حمادي، سبق ذكره.

743 - **أيث ورياغل: قبيلة من الريف المغربي**، مرجع سابق، ص. 292.

744 - المرجع نفسه، صص. 292 – 293.

745 - *Confréries religieuses musulmans*, Op. Cit., p. 114.

جانب من موسم الحج إلى سيذي بوخيار خلال سنة 2009 – شقران بالحسيمة

## رابعا: رمزية الموسم

يتخذ كل ضريح وزاوية مناسبة زمنية معينة يحتفل فيها بموسمه، ويعبر الموسم عن "فضاء طقوسي مركب من موضوع يشكل محور الاحتفال الطقوسي، وإطار اجتماعي محدد قروي أو حضري قبلي أو قومي ... ثم زمكاني وأخيرا أنشطة جماعية ذات طابع طقوسي."[746] وتتعدد مواسم إمرابضن المحتفل بها في منطقة الريفين الأوسط والشرقي، وسنشير بهذا الصدد إلى أهمها؛

جدول: **المواسم المحتفى بها في بعض زوايا وأضرحة الريفين الأوسط والشرقي**

| اسم الضريح | مكان تواجده | تاريخ موسمه | الطقوس المصاحبة له | استمراريته أو عدمها |
|---|---|---|---|---|
| سيذي أعمار أموسى | تزاغين - الدريوش | بعد نهاية موسم الحصاد | غناء + جوق + هدايا | توقف |
| سيذي شعيب أونفتاح | بودينار - تمسمان | خلال فصل الصيف على مدى شهر | الختان + الأعراس + الغناء | تراجع عليه الإقبال بشكل كبير |
| سيذي بويعقوب | بودينار - تمسمان | عيدي الفطر والأضحى | قراءة القرآن | مازال قائما |
| مولاي عبد القادر | بن طيب - الدريوش | 10 غشت | زيارات + ذكر + حضرة + ولائم | توقف ذلك |
| سيذي الورداني | وردانة – بن طيب | 10 مارس | وليمة + اللطيف | توقف ذلك |
| سيذي بوعبد اللهي | أمهاجر – أيث وليشك | عيدي الفطر والأضحى | اجتماع للذكر + وليمة | مستمر |
| الزاوية الشرقاوية | مركز تيزطوطين | عيد الفطر | ذكر + حضرة + ولائم | مستمر ويعرف إقبالا |
| زاوية كركر | القندوسي - تيزطوطين | 23 أبريل + 23 شتنبر | ذكر + حضرة + وليمة + أهازيج | مستمر ويعرف إقبال كبير |
| روضة مولاي علي | أولاد علي مسوسات - زايو | بعد الحصاد | تقديم القرابين والهدايا | توقف |
| سيذي محند أموسى | أجدير - الحسيمة | غير قار | ختان + ولائم + ذكر + أهازيج | توقف |
| زاوية سيذي عبد | دوار زاوية الشرفاء | ليلة القدر + العيدين | قراءة القرآن + الذكر | مستمر |

746 - **المقدس الإسلامي**، مرجع سابق، ص. 50.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| القادر | - الحسيمة | + شهر أبريل | | |
| سيذي بوخيار | شقران - الحسيمة | يوم عرفة + أيام التشريق | الحج + الذكر + العمارة + التجارة | مستمر وكثيف |
| سيذي الحاج عبد الله | إزمورن - بقوية | شهر مارس | الختان + الوليمة | مستمر |

يتبين لنا تعدد المواسم المقامة بالزوايا والأضرحة، وارتباطها بمناسبات دينية أو فصلية، وتداخل ما هو ديني مع ما هو طبيعي وما هو اقتصادي. وكل هذه العناصر تقودنا إلى القول بأن زمن الموسم يحيل إلى الزمن الأصلي المقدس، "فبما أن الزمن المقدس والقوي هو الزمن الأصلي... فسيجدد الإنسان نفسه ليستعيد دوريا هذا الزمن الأصلي."[747] وبهذا فالموسم "يخضع المقدس في تمظهره الزماني والمكاني لآلية الانتهاك، وهو ما يجعله على صلة كبرى بالتوترات الاجتماعية وأشكال التنظيم الاجتماعي القائمة."[748]

### خامسا: رمزية الصدقة

تحتضن فضاءات الأضرحة والزوايا بالريفين الأوسط والشرقي مناسبة غير دورية، تتمثل فيما يصطلح عليه محليا "أَصَدْقَت" أي الصدقة، وتسمى أيضا "الزردة" وهي احتفال يكون مصحوبا دائما بوجبة.[749] يقوم أحد السكان المحليين (فرد أو عائلة) بإعداد وجبة طعام، يأخذها إلى الضريح حيث يستدعي الفقراء و"الطوربة" لتناولها، وتصاحب بقراءة القرآن والأذكار والأناشيد الدينية، ثم تختتم بالدعاء لصاحب الصدقة أو قريبه المتوفى، ثم يعطي الطوربة مبلغا معينا مقابل هذا العمل. وحاليا أصبحت هذه المناسبة تعقد في البيوت، حين وفاة أحد الأقارب أو المرض أو إحياء أربعينية المتوفى، أو بدون سبب معين. كما تحتضن الأضرحة هذا الشكل حين نزول الجفاف والقحط بمنطقة معينة، بعد أداء طقس "ثاسريث أونزا" أي عروس المطر طلبا للاستسقاء أو بدون أداء هذا الطقس. وبعض الأولياء أوصى بإقامة هذه الصدقة، وكمثال على ذلك سيذي محمد دجيمون بقبيلة بني سيداث الذي أوصى بإقامة وعدة (حفلة إحسانية) كل خميس قرب ضريحه.[750]

تمثل هذه المناسبة فرصة جوهرية لإحياء قيم التضامن بين أفراد القبيلة، خصوصا وقت الأزمات حيث أن المهم ليس هو استهلاك جزء من الإنتاج، بل الحرص على تماسك الجماعة وتضامنها في مواجهة الشدائد والأزمات. لأن المجتمع القبلي يقوم على أساس المساواة والعدالة في كثير من مظاهره ومضامينه، ولذلك "يغطي التضامن القبلي بين الأفراد والمجموعات الفوارق الفردية ويضعفها"[751]، وفي هذا الصدد يأتي إقامة الصدقات.

إن الخلاصة التي يمكن التوصل إليها أن تجربة ئيمرابضن في اكتناه المقدس ترتبط فعليا بالطاقة الرمزية، وبالتالي فإن ئيمرابضن يرسمون من خلال شحنة هائلة من الرموز المكانية والزمانية، نسيج تجربة المقدس في كينونتها ووجودها. لكن لا يمكن لتجربة ئيمرابضن المقدسة أن تبقى في عوالمها المتعالية ومظاهرها الانفعالية، بل لا بد أن تتبدى من خلال فضاء منظم ونمطي من الطقوس والشعائر.

---

747 - **المقدس والمدنس**، مرجع سابق، ص. 65.

748 - **المقدس الإسلامي**، مرجع سابق، ص. 62.

749 - *Confréries religieuses musulmans*, Op. Cit., p. 114.

750 - **المغرب المجهول**، ج 1، **اكتشاف الريف**، مرجع سابق، ص. 67.

751 - محمد نجيب بوطالب، **سوسيولوجية القبيلة في المغرب العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، يونيو 2002، ص. 105.

## 3. الشعائر والطقوس: الأداء والأثر

تعتبر الشعائر والطقوس عند علماء الاجتماع الممثل الرئيسي للظاهرة الأساسية في الدين، بل عند البعض هي الفعل الديني نفسه. وبصفة عامة فهي تجسد ذلك التعبير الرمزي عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة تعمل على تقوية المعتقد نفسه، كما تمد المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل الضبط، حيث أنها تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم، وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوى الطبيعية وما فوق الطبيعية.

وبخصوص الحقل الطقوسي لإمرابضن بالريفين الأوسط والشرقي فإنه يتميز بغناه وبتعدد تمظهراته وأشكاله، ورغبة في ضبطه قمنا بحصر مكوناته ومرتكزاته الأساسية في الشعائر والطقوس، التي تتمثل في أشكال الزيارة، والهدية والعهد والنذر، والأضحية، والاحتفال، والذكر والحضرة والعمارة.

### أ) شعائر وطقوس الزيارة

يقصد بالزيارة، أو "ازْيارْث" بالتعبير المحلي، عملية الذهاب إلى ضريح أمرابض أو زاويته، سواء كان حيا أم ميتا (وهو الغالب)، لغاية التبرك ثم تقديم هدية، سواء كانت قدرا من المال أم شمعا أم ذبيحة، مقابل طلب حماية أمرابض واستجابته وتدخله وتلبية الرغبة. ويتضمن فعل الزيارة غالبا خاصية الانتظام الدوري، حيث تتكرر في الغالب بشكل فصلي أو سنوي. كما أنها تدل، في بعض الأحيان، على تلك العملية التي يقوم بها ئيمرابضن لجمع العطايا والهدايا، مقابل خدمات الوساطة والنزاعات التي يقوم بها هؤلاء لصالح القبيلة، وهي لم تعد موجودة اليوم.

وتعتبر زيارة الأضرحة ممارسة مترسخة في مجتمع الريفين الأوسط والشرقي، بل في معظم المجتمعات المغاربية والإسلامية، واعتنى الصوفية بهذه الممارسة عناية بالغة وجعلوها من أسس طريقتهم ومدخلا للسلوك إلى الله[752]، وذلك على الرغم من الخطاب الفقهي المناوئ لها. وتتعدد مواقيت هذه الزيارات والطقوس المرافقة لها وأغراضها، وفي الجدول التالي لمحة عن هذا الطقس.

**جدول: أوقات وأغراض الزيارة ببعض أضرحة الريفين الأوسط والشرقي**

| اسم الضريح | موقع تواجده | توقيت الزيارة | أغراضها |
|---|---|---|---|
| سيدي محند الحظري | دار الكبداني - الدريوش | الاثنين – الخميس – الجمعة - الأحد | جلب البركة – إبعاد الشرور – معالجة المس |
| سيدي صالح | بني مرغنين - تمسمان | غير محددة | الاستشفاء – السياحة |
| سيدي شعيب أونفتاح | بودينار - تمسمان | غير محددة | طلب الزواج – الاستشفاء – طلب الموهبة الغنائية |
| سيدي بويعقوب | بودينار - تمسمان | غير محددة | التبرك – إحياء الصلة بجدهم |
| سيدي عبد الله بلحساين | أولاد عمار - الدريوش | الأحد | الاستشفاء النفسي |
| مولاي عبد القادر | بن طيب - الدريوش | الأحد | الاستشفاء – طلب الزواج والإنجاب |

[752] - عبد الله الجباري، **زيارة قبور الأولياء عند الصوفية: مقاربة فقهية**، مجلس المجلس، ع 8 – 9، محرم 1431 هـ/ يناير 2010م، ص. 89.

| | | | |
|---|---|---|---|
| سيدي الورداني | وردانة – أيث وليشك | الخميس والاثنين | الشفاء |
| سيدي بوعبد اللهي | أمهاجر – أيث وليشك | غير محددة | الشفاء |
| سيدي موحند العيساوي | فرخانة - الناظور | غير محددة | طلب الزواج والإنجاب والحظ – الشفاء – التبرك |
| سيدي محمد بنسعيد | القندوسي - تيزطوطين | غير محددة | الشفاء – التبرك |
| سيدي سعيد | وردانة – بن طيب | الاثنين - الخميس | الشفاء من كل الأمراض – التبرك |
| سيدي يوسف اليهودي | حي ترقاع - الناظور | غير محددة | الاستشفاء |
| سيدي خالد | أولاد ستوت - زايو | غير محددة | الشفاء – فك الثقاف |
| روضة مولاي علي | أولاد علي مسوسات - زايو | غير محددة | الخصوبة – جلب المحصول الوفير |
| روضة العبادة | حوالي 15 كلم عن زايو | غير محددة | فك الثقاف – شفاء العقم والمجانين – طلب الزواج |
| سيدي محند أوموسى | أجدير - الحسيمة | الخميس | التبرك – إبعاد الشرور – تحقيق الرغبات – الشفاء |
| سيدي الحاج العمراني | أسنادة - الحسيمة | الأحد | الإنجاب – الشفاء |
| سبعة رجال | إكاون – بني عيسى - الحسيمة | الخميس والجمعة | أمراض الجلد والمس |
| سيدي علي بوموسى | بني حذيفة | الاثنين والخميس | إبعاد الشرور عن الأطفال |
| سيدي لحسن | بني عبد الله | غير محددة | التبرك – إبعاد الشرور عن الأطفال – الاستشفاء – طلب الزواج |

من خلال الأمثلة التي عرضناها، نجد أن زيارة الأضرحة حسب توقيتها تنقسم إلى صنفين: زيارات في أوقات محددة ومعلومة، وزيارات أخرى مفتوحة وغير محددة. كما أن رغبات الزائرين متعددة، لكن يغلب عليها طابع التبرك وطلب قضاء الحاجات، من شفاء، وزواج، وإنجاب وغيرها. ولا تقتصر الزيارة على أضرحة الأولياء الأموات، وإنما تشمل أيضا حتى زوايا ومقرات الأولياء الأحياء، ولكن لكل من الزيارتين طقوس خاصة يجب أن يلتزم بها الزائر.[753]

يجب على مريد الزاوية، أو أي إنسان عادي، زيارة شيخ الزاوية أو خليفته أو مقدم الزاوية، طلبا لقضاء حاجات معينة، وعلى الزائر أن يلتزم بمجموعة من الطقوس حتى يتحقق الغرض. وقد لاحظنا إقبال مكثف للزوار على بعض الزوايا خاصة زاوية سيدي الحاج ميمون بمدخل تيزطوطين، وزاوية كركر بالقندوسي، والزاوية المختارية بفرخانة.

وهناك صنفان من الزوار، صنف يرغب فقط في رؤية الشيخ وملامسته تبركا، وصنف آخر يريد طلب حاجة معينة وأغلبهم من النساء. وفي كلتا الحالتين يجب أن يدخل الزائر بهدوء مستحضرا النية واليقين وعدم الشك في أمرابض ويقدم هديته، ثم يقبل يد الشيخ، ويطلب قضاء رغبته والدعاء من الشيخ، وتختتم الزيارة بحصول الزائر على "حجاب" أو "حرز" يحمله معه للوقاية والتبرك.

أما عن زيارة أضرحة ئيمرابضن الأموات، فيجب أولا على الزائر، سواء كان بمفرده أم ضمن جماعة، أن يستحضر النية "نِيَّثْ" واليقين في قدرات أمرابض وترك الشك، ويقدم على الضريح محملا بالهدايا والنذور أو الذبائح، وعندما يقترب من الضريح يتلو بعض الآيات القرآنية (خاصة الفاتحة أو الإخلاص أو المعوذتين)، ثم يطوف حول الضريح في

753 - ما سنقدمه في هذه الفقرة مبني على معاينات ميدانية لعدة زوايا وأضرحة بالريفين الأوسط والشرقي خلال سنتي 2009 و2010، مع الاستعانة بملاحظات بعض الزوار وقصصهم.

دورات معينة (ثلاثا أو سبعا) مع ترداد الأدعية والقرآن، وعندما يقترب من الباب يحركه برفق ويخلع نعليه عند الدخول، طالبا القبول والضيافة: "ضيف الله".
وبعد الدخول يبدأ الزائر بتقبيل أركان الضريح الأربعة (هذا الفعل تقوم به النساء غالبا فقط)، ثم يتجه نحو قبر أمرابض الذي دفن فيه، سواء كان على مستوى الأرض أم عبارة عند صندوق خشبي كبير، عليه أثواب مزركشة، يتم تقبيل القبر مع الدعاء له بالرحمة وطلب قضاء الغرض الذي جاء من أجله. ومن بين ما سمعته عن جدتي لما كنت صغيرا قولها: "أسيدي ناشين نتدعاشك، شاك عونانخ غاربي"، وترجمتها: "أسيدي نحن ندعوك، وأنت ساعدنا للقبول عند الله". ثم توضع الهدايا (إما نقود أو شمع) على القبر، ويضع الزائر رأسه على القبر، في بعض الحالات يشترط المبيت لقضاء الغرض، وفي حالات أخرى يشترط إغلاق الباب على الزائر (خاصة المصابين بالأمراض النفسية أو ما يسمى رَيَاحْ أي الجن أو المس وكذا الأطفال الذين يعانون من الخوف أو الكوابيس أو العدوانية)، حيث يحكى أن روح الولي تخرج من القبر وتخاطب الجن المسكون وتهددهم إذا لم يخرجوا من هذا الجسد، ويسمع الناس في الخارج بكاء وعويلا وصراخا، ويتغير صوت الزائر (مثلا ينقلب صوت المرأة رجلا) ويتحدث بلغات أجنبية عنه، وقد يقوم بالحضرة "أَحَضَّارْ" حيث يقفز إلى الأعلى ويلطم وجهه وجسده بعنف ويقول: "خَرْجوا"، وبعد ذلك تسمع توسلات وبكاء (يعتقد أنها للجن) حيث يأخذ عليهم الولي تعهدا بعدم العودة، ثم يدخل الناس من الخارج على الزائر الذي يكون في حالة منهكة، فيرشونه بالماء أو يضعون مفتاحا في يده، ويبخر بأمرزي (نوع من الشجر) ويأكل الشمع، ثم حين يفيق يكون مرتاحا كأنه لم يصبه أي شيء.
وفي بعض الحالات يقوم الزائر بتعليق أثواب على الأشجار المحيطة بالضريح (مثلا يعتقد أنه يخنق السعال بهذا الفعل فيشفى المريض)، وفي حالات أخرى ترمي النساء سراويلهن الداخلية أو قطع ثوب عند سدرة أو شجرة (مثلا سدرة "تَمْحْراثْ" بضريح مولاي عبد القادر – بن طيب)، أو تأخذ أغصانا رطبة تم تركز في جدران الضريح ويعتقد أنها عندما تيبس يشفى المريض. كما قد تطلي المرأة الراغبة في الزواج يديها بالحناء، ثم تلطخ بهما جدار الضريح، تعبيرا منها عن الرغبة في الزواج.
وفي حالات أخرى يُطلب من المريض الاستحمام في عين ماء "ثارا" أو واد قريب من الضريح، لأن فيه بركة الولي، أو أحيانا الاستحمام على الصخور (مثلا في روضة العبادة حوالي 15 كلم شمال غرب زايو)، وحكت لي عمتي أنه كذلك يجرى في روضة أفسو (قرب أيت ملول بقبيلة أيث توزين).
أما عند روضة ضريح سيدي امحند أوفاس (ميضار الأعلى – 25 كلم غرب الدريوش)، فقد جرت العادة أن كل شخص يقوم بزيارته عليه أن يضع حجرا على هذه الروضة، ولذلك تكونت كومة دائرية من الأحجار، يوضع عندها أيضا فرنك أو حبات شعير.
ولا تقتصر الزيارة على أمكنة دفن الولي "فالمكان الذي يضم جثة الولي، ليس فقط هو المقدس، بل الأمكنة التي عبد فيها أو استقر، حيث بقيت آثار أفعاله المعظمة من طبقة الزوار."[754] ولهذا تزار عيون الماء، والكهوف والمغارات، والنصب الحجرية التي يعتقد

---

[754] - *Confréries religieuses musulmans*, Op. Cit., p. 144.

أنها من بقايا ولي معين، فمثلا على مقربة من ضريح سيدي يخلف بشمال دوار بني بويري الوطا – ميضار الأعلى، كانت توجد وسط المقبرة حجرة "تازروت" سيدنا مالك، والتي يأتي المصاب بالشقيقة "إِزْمْ" لحك رأسه عندها فيشفى. وحكت لي والدتي أن بئر "أنو" إبَذاعن بميضار الأعلى يمتلك خاصية علاجية بسبب دعاء سيدي صالح بأن من شرب منه يشفى من "ثيدا" أي العوالق.[755]

وتحتضن المنطقة عددا من العيون ذات المياه المعدنية التي يعتقد أنها من بركة مولاي يعقوب الذي مر بالمنطقة، منها، على سبيل المثال، عين الشفا بماريو على بعد 7 كلم غرب مركز ميضار، وللاشافية بإفرني، و"ثَسْثاث" بإغزار "واد" ادْهار ن سوق بميضار الأعلى، كما يوجد بضريح سيدي علي أويشو بدوار إعبسلامن بميضار الأعلى بركة مائية يستحم فيها للشفاء من الأمراض الجلدية والعقم. وكانت بسلوان عين تسمى "ثاسريث ن جنون" (عروس الجن) يذهب إليها لطرد الجن وفك الثقاف، وكانت لها مقدمة، وتخرج منها الضفادع والثعابين التي يستلزم إكرامها بالطعام، حتى يتحقق الغرض. وكان "موسم سيدي علي البساني يقام على نهر سلوان، حيث يحج إليه الناس لطلب البركة وتقديم النذور في الكهف الذي ينبع منه ماء ساخن."[756]

وحينما تنتهي زيارة الضريح يقوم الزائر، بطلب الإذن من أمرابض للمغادرة، ثم يخرج في هدوء مع تقبيل الأركان الأربعة والقبر، وفي يردد في الوقت نفسه الأدعية والآيات القرآنية، ويأخذ معه ترابا من الضريح "التوربث"، ثم يقوم بطواف الوداع، وإذا لم يتحقق الغرض يطلب العودة مجددا أو يستبدل الضريح. وتتضمن هذه الشعائر والطقوس الخاصة بالزيارة، دلالات رمزية غنية، منه:

- النية: استحضارها عند زيارة ضريح يمثل نوعا من الإيحاء النفسي، الذي يعبر عن "قبول حالة نتلقاها من مؤثر خارجي، دون نقاش ولا قصد، ودون تفكير ولا عقل... إلا أنه لا بد... أن يوافق فكرة، أو إحساسا، أو شعورا قائما في دخيلة النفس."[757] وهذا المعطى ربما قد يفسر لنا حالة الشفاء أو الاطمئنان التي تعتري المريض بعد الزيارة.

- الطواف الدائري حول الضريح يعكس تشبها بأعمال الحج، وهذا يتم عادة من اليسار إلى اليمين في جهة حركة الشمس، مما جعل دوطي يعتبره من الطقوس الشمسية البدائية.[758]

- عبور باب الضريح يجسد عملية الانتقال من المكان المدنس إلى المكان المقدس، والباب رمز للعدالة والقوة والانتقال[759]، بمعنى أن دخول باب الضريح إعلان عن طلب للعدالة والقوة المفتقدة، وخلع النعلين عند الدخول هو "رمز للدخول في حياة جديدة تكون قريبة من الله والموت، من التخلي عن الدنيا والجسد، من التطهر والصفاء الروحي."[760]

---

755 - تقول الحكاية بأن إهاروثن طردوا إبرذاعن من السقي في الواد القريب منهم، ودعوا عليهم اذهبوا فسيصيبكم الداء، لكن الداء تحول إلى دواء، ففي المكان الذي يحتضن الآن البئر مر سيدي صالح وضرب بعصاه الأرض فانفجرت عين ماء، وقال لهم بأن من شرب منها يشفى من "ثيدا" أي نوع من العوالق الذي يعلق في فم الإنسان ويمتص دمه. رواية عن الوالدة صليحة عمر بوحفا، دوار إبرداعن، مواليد 1961.

756- **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، مرجع سابق، ص. 207.

757 - علي زيغور، **أحاديث نفسانية اجتماعية ومبسطات في التحليل النفسي والصحة العقلية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص. 155.

758 - **السحر والدين في شمال افريقيا**، مرجع سابق، ص. 394.

759 - **الرموز في الفن – الأديان – الحياة**، مرجع سابق، ص. 114 – 415.

760 - **في العقلية الصوفية ونفسانية المتصوف**، مرجع سابق، ص. 47.

ـ تقبيل الأركان والقبر يجسد "تداخل وتشابك كل القوى البيولوجية والشبقية والميثولوجية التي يحويها الفم فهي (أي القبلة) بقدر ما تحيل إلى التوحد الجسدي فإنها تعكس امتزاج واختلاط نفسين."[761]

ـ النوم على قبر الولي يشير إلى علاقة الارتباط بين روح الزائر وروح الولي، وهذه عادة قديمة في شمال إفريقيا حيث ذكر هيرودوت (ق 5 ق.م) عن الناسامونيان بليبيا: "يقوم صاحب المسألة بالصلاة على قبور أسلافه ثم يسترسل في النوم ويأخذ في تأويل ما يتوارد عليه في الحلم."[762]

ـ حضور الولي كقوة مؤثرة وفاعلة في حياة الزائر "يعبر عن رغبته بالبقاء، بالتجدد، ورفضه الموت. إنه يحل مشكلة الموت البدني حلا معينا بجعل(ه) (...) مرتاحا وذكره باقيا بعد الموت".[763]

ـ تحل القداسة بفضل قدسية الولي في جميع العناصر الطبيعية الموجودة في محيط أو داخل الضريح، لذا ينقل الزائر الآلام والشرور التي تعتريه إلى هذه العناصر، فنراه عندما يعقد خيطا في شجرة يعتقد أنه يخنق السعال، وعندما يغرس غصنا رطبا في جدار الضريح يعتقد أنه سيشفى بعد يبوس الغصن[764]، وعندما يرمي حجرا في كركور يعتقد أنه بذلك يتخلص من الشر، إن هذه الممارسات تجسد في نهاية المطاف طردا لكل الشرور.

**غصن مغروس في جدار سيدي أعمار أموسى – إفرني**

**أغصان في جدار ضريح سيدي عبد السلام – أجدير**

ـ يعتبر تخلص الإنسان من بعض الأشياء الخاصة به، بتعليقها في سدرة أو إلقائها في عيون الماء أو في الكهوف، كنوع من ممارسة السحر الاتصالي حيث "أن الأشياء المتصلة بالإنسان تظل في علاقة تعاطف معه حتى بعد انفصالها عنه تماما، بحيث أن ما يطرأ عليها يؤثر تأثيرا مباشرا في الآخر."[765] وهكذا فرمي المرأة لسراويلها الداخلية في سدرة أو

761 ـ **المقدس الإسلامي**، مرجع سابق، ص. 71.

762 ـ هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، ترجمة: عبد الإله الملاح، مراجعة: أحمد السقاف، حمد بن صراي، المجمع الثقافي، أبو ظبي 2001، ص. 361.

763 ـ **في العقلية الصوفية ونفسانية المتصوف**، مرجع سابق، ص. 193.

764 ـ تحكي لي والدتي (سبق التعريف بها) أن عمة والدها كانت لها عصا صغيرة (تَكَشُّوتْ) تسميها (للا جنادة)، وكل يوم جمعة تقوم بتبخيرها وغسلها وتضعها في مكان خاص محفوظ من الغرفة حيث تتبرك بها وتقول أنه ورثتها عن أم زوجها، ونفس الحكاية حكتها لي عمتي (سبق ذكرها) عن خالتها المدعوة فاظمة، حيث كانت لها نفس العصا وتقوم بنفس الطقوس.

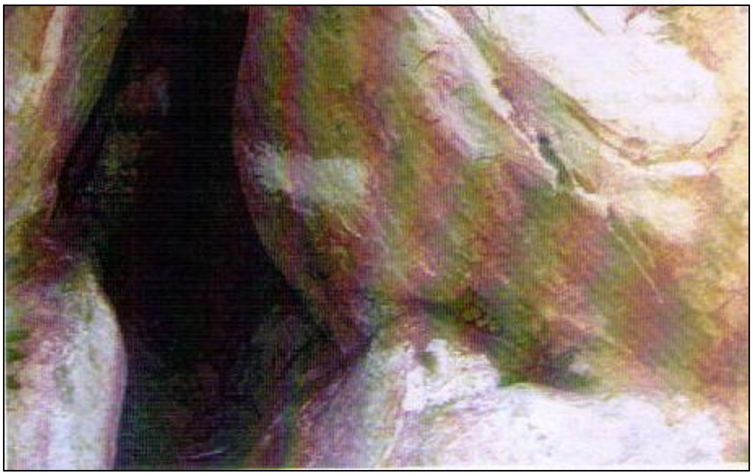
765 ـ **المعتقدات والممارسات السحرية في المغرب**، مرجع سابق، صص. 15 – 16.

عين، يعبر عن طلب غير مباشر للخصوبة بواسطة الثياب، خاصة أن للثوب خاصية سحرية.(766)

سدرة قرب مولاي عبد القادر – بن طيب

شجرة قرب سيدي امحند – ميضار الأعلى

ـ الاستحمام في الينابيع والعيون، لاسيما من قبل النساء، يعبر عن طلب الخصوبة لأن الينابيع تعد بمثابة مولدة للحياة والخصب(767)، والاستحمام على الأحجار يعبر عن الدلالة نفسها.(768)



روضة العبادة ـ زايو

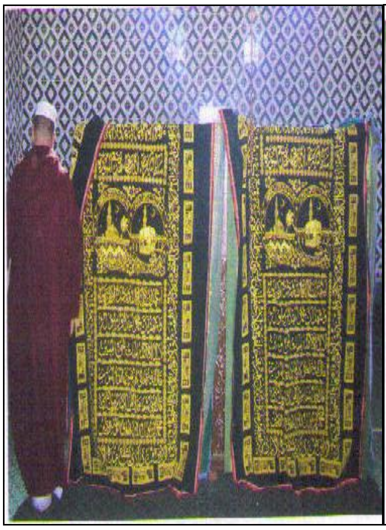
ـ سيمولوجية الألوان: اللون حمال دلالات متعددة حسب السياق والفضاء المستعمل فيه، فضاء الأضرحة يحتاج إلى دعامات دلالية ذات طبيعة رمزية كاللون التي يميز كساء القبر والأعلام التي ترفع فوق الضريح. يكسى القبر غالبا بثوب لونه أخضر ويرفع علم أبيض فوق الضريح. بالرجوع إلى تاريخ الإسلام نجد أن اللون الأبيض هو سنة نبوية يرمز إلى

766 ـ **في العقلية الصوفية ونفسانية المتصوف**، مرجع سابق، ص. 32.
767 ـ **الرموز في الفن – الأديان – الحياة**، مرجع سابق، ص. 355.
768 ـ المرجع نفسه، ص. 367.

الطهارة(769)، كما أن اللون الأخضر كان يميز ثياب الأشراف –أبناء الحسين- وهو رمز للبعث والأمل(770)، وأحيانا نجد اللون الأزرق الذي يرمز للصفاء واللطف.(771)

لون ثوب قبر: سيدي عثمان – زايو

مولاي علي - زايو



سيدي محمد بنسعيد – كركر

ـ أخذ تربة الضريح والتمسح بها تعبير عن رغبة في العودة إلى الأرض، بوصفها الأرض الأم.(772)

ـ طلاء اليدين بالحناء وتلطيخ الضريح بهما تعبير عن استباق لتحقيق الزواج الفعلي، أو عن الفأل الحسن والتمني، واستخدام اليدين له دلالة لأن "اليد فاتحة الجسد، وعلى مساحتها يمكن قراءة كل حكاياته وفك كل أسراره."(773) وعادة ما يكتب اسم الشخص خاصة المرأة مع أو بدون اسم العريس المستهدف، على أمل أن تبارك الروح التي تسكن هذا المكان هذا الارتباط الرمزي وتحوله إلى حقيقة واقعة.

آثار كفوف بالحناء بضريح المنتزه - الحسيمة

سيدي امحند – ميضار الأعلى (كف حناء)

---

769 - المرجع نفسه، ص. 420.

770 - المكان نفسه.

771 - المرجع نفسه، ص. 423.

772 - المرجع نفسه، ص. 361.

773 - **المقدس الإسلامي**، مرجع سابق، ص. 56.

### ب) شعائر وطقوس الهدية والعهد والنذر

تتمثل الهدية، أو "رَهْدِيَثْ" بالتعبير المحلي، في شكل أعطية اختيارية تقدم للضريح بغية الحصول على الرغبة المرجوة، ويفترض في تقديم الهدية أن الولي ما زال حيا، وأنه يقدم خدماته حسب نوع الهدايا المقدمة له، وتستمد الهدية ضرورتها من الأعراف القائمة، من كونها وسيلة تواصل تسمح بربط وشائج علاقة روحية بين الزائر وأمرابض، إذ لا تجوز، في عرف العامة، زيارة الولي بيد فارغة. كما أن الهدية تعتبر أحد الخدمات الواجب تقديمها للزوايا والشرفاء المحليين لقصد التبرك أو لدورهم التحكيمي، وعلى سبيل المثال فإن الشريف حميدو بن إبراهيم الوزاني استغل النزاعات، التي كانت قائمة بين بعض أعيان قبيلة بني بوفراح، ليقوم بدور الحكم بينهم، وبسبب هذا الدور تمكن من بسط نفوذه على هذه القبيلة وبذلك حصل على هبات من السكان، عبارة عن أموال وعقارات، حتى إنه أصبح من كبار الملاك في قبيلة بني يطفت وبني بوفراح، وهذا على الرغم من أنه وجد صعوبة كبيرة في التوفيق بين الأطراف المتنازعة.[774]

ويقدم الزوار لإمرابضن غالبا بعض النقود، وهي هدية حديثة نسبيا، أو الشمع لإنارة الضريح، حيث توضع في المكان المخصص لها، وغالبا ما يستفيد منها مقدم الضريح.

وقد تتحول هذه الهدية أحيانا من طابعها التطوعي إلى طابع إلزامي، فتصبح عهدا أو نذرا أو وعدا، وهذا ما يعبر عنه هذا البيت الشعري الأمازيغي لفتاة راغبة في الزواج متوجهة بطلبها إلى سيدي حو أوعيسى، المدفون بمدشر إبرذاعن بميضار الأعلى:

أسيدي حو أوعيسى عشرة دورو نشمع * دعا كيذي أذا ويخ ميس ندشر يشنع

وترجمته كالتالي:

أسيدي حو أوعيسى أهبك عشرة دورو(*) * ادع معي أتزوج ابن الدوار صاحب الشأن

وحينما تصبح الهدية من هذا النوع يجب الوفاء بها في حال تحقق الطلب، وإلا استتبعها انتقام الولي.

وهناك من الأولياء من يفرض هذه الهدية، كسيدي علي الحساني، المدفون ببوعرك – سلوان، الذي بعد أن يفك القيد الحديدي للممسوس بالجن يقول له: انطلق فأنت حر، وإياك أن تنساني، ومعناه: ذبح كبش بالضريح. وبهذا المعنى فـ"الوعدة" تتخذ أشكالا مختلفة: نذر، أو أضحية غالية أو بسيطة، تطرح على ضريح أو زاوية ولي للشفاعة أو الوساطة لمسلم لقضاء حاجاته.[775]

---

774 - **الريف بعد الحماية**، مرجع سابق، ص. 211.

(*)- تعبير محلي من أصل إسباني عن نصف درهم المغربي.

775 - Louis Rim, Adolphe Jourdan, *Marabouts et Khouans : étude sur l'islam en l'Algérie,* Librairie – éditeur, Alger 1884, p. 16.

شمع على ضريح سيدي أعمار أوموسى – إفرني

صندوق وضع النقود بسيدي شعيب - تمسمان

### ت) شعائر وطقوس التضحية

إذا كانت مادة "ضحى" ومشتقاتها الكثيرة قد وضعت للدلالة على الزمن وحده، فإنها في الاصطلاح ذات علاقة وثيقة بالمقدس وتصبح معادلا للفظ Sacrifice في اللغات الأخرى، المشتق من لفظ المقدس Sacré.(776) ولهذا فالإنسان، في سعيه لاستلهام المقدس والتواصل معه، يبحث عن وسطاء، وعليه تعتبر التضحية "وسيلة للمدنس من أجل التواصل مع المقدس بواسطة أضحية"(777)، فكما أن الإنسان بإمكانه طرد الشر والألم ووضعه في حجر أو غصن شجر، كذلك يمكنه طرده ووضعه في كائن حي. وقد انتشرت لدى الشعوب السامية فكرة الأضحية البديلة حيث استبدلت التضحية البشرية بالتضحية بحيوان.(778)

وتعتبر أضاحي الدم أكثر أهمية نظرا لقيمتها الاقتصادية والرمزية، وتقديمها لإمرابضن يعتبر من العادات القديمة والشائعة في منطقة الريفين الأوسط والشرقي، فلا يجوز اقتحام الضريح إلا بذبيحة دلالة على طهارة المكان المعظم، وإبعاد الدنس عن هذا المكان المقدس، وغالبا ما تتم الذبيحة قرب أحد الأمكنة الموجودة بالضريح، كسدرة أو شجرة، أو نبع ماء، وتجد أصولها، حسب بعض الباحثين، في تلك الطقوس الزراعية التي ابتكرها الأمازيغ لاستعطاف الطبيعة من أجل جلب المطر والحفاظ على خصوبة الأرض.(779)

ويمكن أن نميز بين أربعة أنواع من الأضاحي التي تقدم لإمرابضن في المنطقة:

- الأضاحي التي تنحر من أجل التقرب إلى الولي، وهذه العادة شائعة وشعبية في الأضرحة المحلية بالمداشر، ولا ترتبط بمناسبة دورية محددة، وتكون قيمة الضحية بسيطة.
- الأضاحي التي يلتمس مقدموها من الولي إبعاد الشر عنهم (طلب الشفاء، فك الثقاف، رد العكس ...)، وتكون قيمتها نسبيا مرتفعة.

---

776 - وحيد السعفي، **القربان في الجاهلية والإسلام**، ط. 1، الانتشار العربي، بيروت، منشورات تبر الزمان، تونس 2007، ص. 14.

777 - Marcel Mauss, *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux*, Félix Alcan, Paris 1909, P. 15.

778 - **الرموز في الفن – الأديان – الحياة**، مرجع سابق، ص. 69.

779 - *Mots et choses Berbères*, Op. Cit., p. 38.

ـ الأضاحي التي يطلب فيها من ئيمرابضن إنجاح مشاريع شخصية أو جماعية (الزواج، العمل، الحصاد، الحرب...).
ـ الأضاحي التي تقدم استيفاء لنذر سبق للزائر أن وعد به أمرابض، بعد تحقيق مراده، أو يطلب أمرابض نفسه من الزائر تقديم هذه الأضحية.

وتتنوع الحيوانات(780) التي تقدم كأضاحي لإمرابضن حسب نوع الطلب المقدم، ونجملها في الأنواع التالية، وكل نوع يحمل دلالات رمزية غنية:

ـ الغنم: خاصة الأكباش، وهي الضحية المفضلة، فالكبش "مبارك وشبه مقدس، يبعث التفاؤل، وهو رمز الخصوبة والوفرة."(781)
ـ الثور: يرمز إلى القوة والقدرة والخصوبة.(782)
ـ التيس (الماعز): رمز المذنب المذاب، ورمز القذارة ورمز الشيطان، وهو يستخدم مطية لامرأة عارية.(783)
ـ الديك: طائر شمسي، رمز الكوكب والنور المتوقد والحيوية والطب والشفاء.(784)
ـ الأرنب: رمز لعدم الدقة والجبن والنذالة والسحرة والجنس.(785)

تشكل هذه الحيوانات أهم الأضاحي التي تقدم لإمرابضن، ويخضع تقديمها لنوع الأغراض والطلبات التي يقدمها الزائر للولي؛ وسيوضح الجدول التالي ذلك.

جدول: **أنواع الأضاحي المقدمة ببعض أضرحة الريفين الأوسط والشرقي حسب الغرض**

| اسم الضريح | موقع تواجده | نوع الأضاحي | الأغراض والطلبات |
|---|---|---|---|
| سيدي احساين | تزغين - الدريوش | ثور - كبش | طلب الغيث |
| سيدي صالح | بني مرغنين - تمسمان | ثور | السياحة – مداوة الصرع |
| سيدي عبد الله بلحساين | أولاد عمار - الدريوش | دجاج | التشافي من المس |
| مولاي عبد القادر | بن طيب - الدريوش | خروف | التشافي من المس والتابعة |
| سيدي الورداني | وردانة – بن طيب | ثور - كبش | أمراض المس – اللطف |
| سيدي محند أموسى | أجدير - الحسيمة | الطيور - الدجاج | طلب الزواج والشفاء والإنجاب |
| سيدي عمران | الرواضي - الحسيمة | دجاج – ماعز - غنم | طلب الزواج والشفاء |
| سيدي غانم | شقران - الحسيمة | دجاج | الشفاء من أمراض عضوية |
| سيدي مالك | إبقويين - الحسيمة | دجاج – ماعز - غنم | التبرك – إبعاد الشر – الشفاء من أمراض عقلية |
| سيدي محند أوعيسى | بني عبد الله - الحسيمة | غنم | إبعاد الشرور |

780 ـ تشتهر بعض الأضرحة بدفن بعض الحيوانات إلى جوارها كسيذي شعيب بتمسمان، وسيذي بوعبد اللهي المدفون بدوار تازروت جماعة أمهاجر – بأيث أوليشك، حيث دفنت كلبتان سلوقيتان (ثُوشَاشْتْ). كما يعتبر نوع من الوزعة الصغيرة (ثَزَرْمومَشْتْ) ولية "ثَامْرابْطْ" بالتعبير المحلي، لأنها حسب ما يعتقده الريفيون ساعدت النبي محمد على النجاة، عندما جرحه الكفار واختبأ في أحد الغيران، فقامت هذه الوزعة بلعق الدم الذي سال من جرح النبي والدال على مكان اختبائه، ولهذا تحمل هذه السحلية إلى اليوم على عنقها بقعة حمراء. (رواية عن عمتي سبق التعريف بها).
781 ـ **في العقلية الصوفية ونفسانية المتصوف**، مرجع سابق، ص. 23.
782 ـ **الرموز في الفن ـ الأديان – الحياة**، مرجع سابق، صص. 49 – 30.
783 ـ المرجع نفسه، ص. 76.
784 ـ المرجع نفسه، ص. 184 – 185.
785 ـ المرجع نفسه، ص. 78.

### ث) شعائر وطقوس الاحتفال

يعبر الاحتفال عن كل فعل جماعي تتم فيه المشاركة الوجدانية، وهو كل إنجاز يضم أشكالا من أشكال التجمعات التي تتميز بالحرارة العاطفية ودفء التواصل، ويعتمد على الإبداع العفوي من خلال الكلمة والحركة والإيماء والموسيقى.[786] وتشتهر عدة أضرحة بالريفين الأوسط والشرقي باحتضان احتفالات طقوسية، كما تشهد قرى المنطقة جولات للطائفة العيساوية في أشكال احتفالية معبرة.

ارتبط ضريح سيدي شعيب أونفتاح بتمسمان بهذه الاحتفالات الشعبية، حيث يتوافد عليه الناس من كل قبائل الريف، وإذا كانت زيارته، في اعتقادهم، تمنح البركة للوافدين وتشفي عللهم وتحقق آمالهم، فإن شعيبا تميز عن غيره من الأولياء بكونه عاش راعيا، أعزبا، ومحبا للسماع الصوفي. كما تعبر عن ذلك الأبيات الشعرية التالية:

أسيدي شعيب أونفتاح إيموثن ذعزري * خاك إيثترو ياماش خاك إيتعما إزري

خاك إيتحزن ثفوشت عامين واثوغي * خاك إذحزن أونزا ثرتسنين وايوثي

وترجمته إلى العربية:

**سيدي شعيب أونفتاح الذي توفي أعزبا * أنت الذي بكت عليك أمك حتى فقدت بؤبؤها**

**أنت الذي حزنت عليك الشمس حتى توارت سنتين * أنت الذي حزن عليك المطر حتى انحبس ثلاث سنوات**

وهذا ما كان يجعل البالغين يؤمونه "ليفتح عليهم بحب مشكور وزواج مبرور". كما أن هذا الولي يمنح أيضا بركته لكل سالك درب "تامذيازت" ومعارج السماع والغناء، فكل من توسم في نفسه الرغبة والاستعداد للعزف على آلة من الآلات الموسيقية كان لا بد له من الإقامة والمجاورة بضريح "سيدي شعيب أونفتاح" لمدة من الوقت قبل أن ينال "إجازته" وتتفتق موهبته، وتسري شهرة صناعته بين الناس، فيستدعى لذلك للأفراح والأعراس.

إن هذه الصفة هي التي جعلت الولي سيدي شعيب ينال حصة الأسد من متن الإيزري الريفي المخصص للتبرك بأولياء الله. وهو ما قاد أيضا خطى جل المغنين المعروفين ببلاد الريف إلى قبته البيضاء، ليشهدوا بعد ذلك، بكامل الفخر والامتلاء أنهم "قد مروا "من هناك... إن ذلك الطقس لم يعد موجودا بنفس النغمة إن لم نقل بأنه سائر للزوال..[787]

سيدي شعيب أونفتاح بوثناين ثورا * يشتن يكيت ئيرعوين يشتن ئيرال بويا

وترجمته إلى العربية:

سيدي شعيب أونفتاح صاحب البابين * واحدة خصصها للنسيم وأخرى للغناء (رال بويا)

---

786 - قسوح اليماني، **بعض الأشكال التعبيرية ذات الطابع الاحتفالي بأيت ورياغل**، بحث مرقون، صص. 6 – 7.

787 - محمد أسويق، **الشعر الأمازيغي القديم: جمالية البلاغة وسؤال الهوية**، مطابع الأنوار المغاربية، وجدة، 2008، صص. 251 – 252.

وحسب رواية السكان المحليين فإن رابطة سيدي شعيب كانت ملجأ لفتيات الريف لإظهار موهبتهن في غناء الإيزري أو لالة بويا والرقص الأصيل. وكانت تتوافد على الرابطة عائلات من مختلف القبائل: تمسمان، آيت ورياغل، بقيوة... في المناسبات الدينية، كالمولد النبوي، أو أيام "الموسم"... وأثناء الليل، بعد صلاة العشاء، كانت تنطلق الفرجة، التي كان يحج إليها جمهور غفير من الشباب، علاوة على العائلات التي تكون قد قررت المبيت بالرابطة. وخلال الفرجة كان كل واحد (أو واحدة) يتفنن في إظهار موهبته في الرقص أوفي الغناء أو في النفخ في الناي أو الضرب على الدف، فيما الآخرون والأخريات كانوا يتفننون في الإصغاء وإمعان النظر والتشجيع وإطلاق الزغاريد النسائية والصيحات الذكورية، وهو ما كان يجعل الفرجة تمر في أجواء يسودها الاحترام والإمتاع... وحسب أحد السكان، فإن فتيات كثيرات كن يخطبن مباشرة بعد زيارتهن لرابطة سيدي شعيب، ومنهن من كانت حين تصل مع عائلتها إلى المنزل، تفاجأ بالخطيب عند الباب.

كان هذا الموسم المشار إليه يقام في فصل الصيف، لاسيما بعد انتهاء الحصاد، ولا تشرف عليه أية جهة رسمية، بل ينظم بمجهودات القبائل والسكان المحليين، حيث أن الضريح يتوفر على غرف عديدة لإيواء الزوار، وكانت أعداد الوافدين فيما مضى (قبل الثمانينات) مهمة تصل إلى المئات، أما حاليا فقد تراجع العدد بشكل كبير.

وكان ضريح سيدي شعيب يحتضن أيضا موسم ختان الأولاد، حيث يأتي الناس بصغارهم الذين ازدادوا بعد زيارتهم للضريح، وكان الموسم يمتد لأسابيع، وكان من عادة أهل الدوار وجوب ختان أولادهم في هذا الضريح. وكان ضريح سيد أعمار أموسى بتزاغين قبيلة أيث سعيد يحتضن ليالي الغناء والجوق، بعد نهاية موسم الحصاد، كما أن روضة مولاي علي بأولاد علي مسوسات على ضفة ملوية حوالي 25 كلم جنوب زايو، كان يحتضن موسما يتزامن مع الحصاد لتقديم القرابين والهدايا. وكذلك اشتهر ضريح سيدي محند أوموسى بأجدير – الحسيمة بإقامة مناسبات ختان الأطفال.

إن هذه النماذج من الاحتفالات تثير فينا العديد من التساؤلات، منها: كيف لمكان "مقدس" من حجم الضريح يحتضن أشكالا احتفالية من قبيل الرقص والغناء والفرجة وغيرها؟

لقد أحيط المقدس تاريخيا بهالة من المنع والتحريم، ووضع في دائرة عليا منفصلة عن الحياة اليومية العادية في إطار ما اصطلح عليه بالتابو. لكن الحياة الإنسانية تحتاج، في بعض دوراتها، إلى رفع المحظور والممنوع، فتضع المقدس في دائرة الانتهاك، ومن ثم فإن انتهاك المقدس يرتسم بوصفه نقيضا للمحرم والممنوع، لكن لا يعني نفيا وإلغاءا له، بل يعني فقط لحظة عابرة أو تعليقا مؤقتا ومرحليا للمقدس والممنوع القدسي.

وهكذا فهذه الاحتفالات تجليات لانتهاك المقدس في طقوس وشعائر تعطي للجميع في فترة محددة (بعد موسم الحصاد) وبعد دورة سوسيو- اقتصادية (الدورة الفلاحية) إمكانية انتهاك الممنوع والمحرم، حيث تُعْكَس السلوكات العادية فيسمح بالإنفاق مقابل الادخار، وبالحرية بدل القيود، وبالهزل مكان الجد...، فهذا فالاحتفال كسر لـ"روتين" الحياة اليومية، وإعادة بعث وتجديد للحياة والخصوبة، لضمان استمرارية النسق الاجتماعي وتجنب التوترات.

وتعرف القبيلة قدوم مجموعة من الفرق الصوفية التي تجوب قراها ومراكزها الحضرية خلال أوقات معينة من السنة، بعد منتصف شعبان، وخلال المولد النبوي... وتقدم

عروضها التي تلقى إعجابا، وإقبالا من الساكنة باختلاف عمرها وجنسها. وفي هذا الصدد نتناول إحدى هذه الفرق التي تسمى محليا بـ"عيساوا" أو "ئيعيساويين".(788)

تتكون الفرقة أو المجموعة من ثلاثة عناصر: رئيس ومساعداه، لباسهم عبارة عن جلابيب ونطاقات حمراء وبيضاء، يلفون رزات مخططة بلون أصفر حول رؤوسهم.

يحمل رئيسهم أعلاما (رعرام) تتكون من كتان وأقمشة ذات ألوان مختلفة مربوطة إلى عصي طويل يحملها على كتفه، ويعلق صندوقا بداخله ثعبان. هذه "الإكسسوارات" تثير انتباه الناس وتسحرهم، وهي تقنية وآلية للإدهاش من بين ما تتغياه إضفاء المشروعية على سلوكات عيساوة حيث يثق بهم الجمهور المتلقي ويتجاوب معهم عندما يطالبونه بالمال والهدايا. ولذلك عندما يشعر بهم الأهالي يتحلقون حولهم مشكلين موكبا من الأطفال والشباب من كلا الجنسين، يتسع ويمتد من لحظة لأخرى عندما يجوبون القرى والمراكز الحضرية. ويقترب أعضاء الفرقة عند عتبة كل باب منزل، ثم يقومون بالتوسل، والدعاء، وطلب الخير، والرحمة لأهل المنزل، ويردد زعيم الفرقة الدعاء والطلب، ويرد عليه زميلاه صيغة "آمين"، وعند خروج أهل المنزل، يطلبونهم أداء زيارة شيخهم الهادي بن عيسى.(789)

ويتخلل العرض مشاهد للإبهار والتأثير والسحر، من ذلك: رفع رئيس الفرقة لغطاء صندوق يخرج منه ثعبان يتلوى حول عنقه ورأسه. وقد يقوم عيساوة بهذا السلوك مع أي شخص يغدق عليهم المال، حيث يضعون الثعبان على عنقه وجسمه بغية إشفائه من "العين" و"التابعة"(790)، ويوزعون أحجبة، أو مواد بخورية، ويخبرون عن الأحداث التي عرفتها الأسرة، أو أحد أعضائها، ويركزون أساسا على العوانس، والشابات والشباب المقبلين على الزواج، ويقوم أحدهم بغرز قطعة أو سلك حاد في أنفه أو أحد أطرافه في اللحظة التي يرغبون فيها التأثير على الزبون والحضور كي يؤمن بخطابهم، ويدفعه الموقف إلى دفع قدر محدد من المال يحددونه عينا "خلص لوزيعا على شيخنا الهادي بن عيسى باش تنتافع بالباراكا ديالو".

بالمجتمع المغربي، مرجع سابق، ص. 82.

**صورة لأفراد الطائفة العيساوية تجوب دواوير أيث عبد الله – الحسيمة**

### ج) شعائر وطقوس الذكر والحضرة والعمارة

تعتمد الممارسة الصوفية لتحقيق غايتها في الترقي الروحي والتقرب من الله على مجموعة من الشعائر المفروضة على السالك الصوفي تسمى الأذكار، وعندما تفرض من طرف شيخ طريقة معينة تدعى الأوراد أو الوظيفة. أما إذا اتخذت طابع الممارسة الجماعية في الزاوية أو الضريح فحينئذ تسمى الحضرة "أَحَضَّار بالتعبير المحلي"، وتدعى أيضا العمارة "رْعْمارْث". وسنحاول إبراز الكيفيات التي تمم بها هذه الشعائر، والدلالات التي تحملها بالنسبة للمريد أو أمرابض.(791)

ويتم أداء العمارة غالبا بشكل أسبوعي في ليلة الجمعة أو بشكل دوري في الأعياد الدينية والمواسم، حيث يحضر المريد إلى الزاوية خالعا نعليه عند الدخول، ويسلم على شيخه ويقبل يديه ولا يسلم على أحد من المريدين، ثم يجلس القرفصاء بالمكان الخالي. يبدأ المجلس "ارْمَجْمَع" بقراءة آيات من القرآن الكريم، ثم يتلون في لحن جماعي ومرات عديدة بعض الأدعية والأوراد الخاصة بالطريقة، وعندما يشتد الذكر يقومون في لحظة واحدة متشابكي الأيدي للقيام بحركات متناسقة للجسم والتنفس بشكل منتظم مرددين مع كل زفير لفظة "الله، الله" أو "هو، هو" وتسمى هذه المرحلة "العمارة"، ويستمر هذا العمل حتى يصل المريد إلى درجة من الغيبة التامة.

791 - بناءا على معاينات مباشرة؛ الاحتفال الذي نظمته الزاوية الدرقاوية الكركرية بتزطوطين يوم 23 أبريل 2010م، وحضرته شخصيات مهمة سياسية وعسكرية ودينية ومدنية. والاحتفال الذي نظمته الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية بإمزرون – الحسيمة يوم 27 فبراير 2010 بمناسبة ذكرى المولد النبوي الشريف، والاحتفال الذي نظمته الزاوية العلوية بجماعة ويكسان – الناظور يوم 06 فبراير 2010 بمناسبة ذكرى المولد النبوي الشريف.

**عمارة بزاوية كركر – تيزطوطين**

**عمارة بالزاوية العلاوية – ويكسان بالناظور**

بالنسبة للطريقة العيساوية تتكون المجموعة من حلقة نصف دائرية تحمل عدة "بنادير"... وقصبة أو قصبتين، ودفا، وطبلا... وبالنسبة للحزب يشغل المكان الرئيسي جوق، بل جوقان يواجه بعضهما الآخر، ويرددان على العموم نفس الأذكار. ويتكون المتن من آيات قرآنية وصلوات أو ابتهالات تتكرر في الغالب عدة مرات بأصوات ترتفع بقوة وإيقاع يعقبها ترتيل لأسماء الله الحسنى ثم أسماء الرسل. وبين المقطوعات عبارات صوفية نثرية.[(792)]

تشكل الحضرة والعمارة وما يصاحبها من ذكر ودعاء لحظة تجديدية لعلاقة الإنسان بعالم القداسة، حيث يحضر الجسد في هذا الفضاء بوصفه لحظة تحيينية للزمن الأصلي المقدس، كنقطة متممة لسيرورة زمنية مقدسة. ويحفل هذا الطقس بعدد من العناصر الرمزية (الدائرة، خلع النعلين، الحركات، الألوان، الموسيقى، الأضحية أحيانا...)، تدل على كون الجسد الطقوسي جسد تحييني وتجديدي للعلاقة بالمقدس عن طريق فعل المحاكاة، بما هي فعل عنيف ومصدر للعنف الرمزي، أي أن هذه الطقوس ممارسة تحيينية للعنف الأصلي بوصفه عنفا رمزيا، الأمر الذي يجعلها مجالا لتبادل أشكال متعددة للعنف الرمزي.[(793)]

من خلال استعراض أهم الطقوس والشعائر المرتبطة بإمرابضن في الريفين الأوسط والشرقي، نستخلص أن الدور المحوري لها يكشف عن حاجة الإنسان إلى التعبير الرمزي عن علاقته بالمقدس. فهذه الطقوس والشعائر، نظرا لطابعها الرمزي والتكراري، فهي تعبر عن رغبة عميقة لدى الإنسان في الارتباط بالمقدس ارتباطا بسيطا ومجسدا بعيدا عن التعقيدات الفلسفية والكلامية، ومن جهة أخرى تعمل على تقوية الروابط الاجتماعية، وعلى الحد من التوترات والاضطرابات التي من الممكن أن تؤدي إلى انفجار النسق برمته، مما يدعونا إلى تفحص الوظائف التي يؤديها ئيمرابضن في المجتمع المدروس.

---

[792] - *Le culte des saints dans l'islam Maghrébin*, Op. Cit., p. 305.

[793] - **المقدس الإسلامي**، مرجع سابق، صص. 52 – 53.

**المطلب الثاني: وظائف الأولياء والصلحاء في مجتمع الريفين الأوسط والشرقي**

بعد توضيح المكانة الاجتماعية والرمزية لإمرابضن في مجتمع الريفين الأوسط والشرقي، سنتطرق إلى مختلف الوظائف التي يؤدونها داخل هذا المجتمع، سواء على الصعيد الفردي أم الجماعي. إذ أن مكانة ئيمرابضن في المجتمع مرتبطة بالوظيفة التي يقومون بها، وهذه الوظيفة لا تنتهي بمجرد وفاة أمرابض، إذ يصبح ضريحه، بل كل مكان مر به أو صلى فيه مانحا للبركة وقادرا على حل المشكلات، وهذا تعبير عن استمرارية أمرابض في اللاوعي الجمعي للناس، ومن هذا المنطلق نتساءل عن الوظائف التي يؤديها ئيمرابضن في المجتمع الريفي؟

**2. وظائف الأولياء والصلحاء على المستوى الفردي**

تقصد فئات مختلفة من المجتمع الريفي الأضرحة أو العائلات الشريفة بغية تحقيق مجموعة من المقاصد والرغبات، ومن خلال التحريات الميدانية استخلصنا أن هذه الأغراض لا تخرج عن ثلاث وظائف أساسية، يؤديها ئيمرابضن للزوار والقاصدين، وهي: الاستشفاء، والتيسير، والسياحة والترفيه.

**أ) الوظيفة الاستشفائية**

تعرف معظم الأضرحة وبعض العائلات الشريفة بقدرتها على شفاء أمراض معينة، إما عضوية، كالعقم والإجهاض وغيرها، وإما نفسية أو عقلية كالصرع والهلوسة وغيرها من الأمراض التي يعتقد أنها بسبب تسلط الجن أو السحر. وسنحاول في هذا الصدد إعطاء نماذج من الأمراض التي ينسب إلى ئيمرابضن القدرة على شفائها، سواء كانوا أحياء أم أمواتا.

تنتشر في ربوع الريفين الأوسط والشرقي سلالات وطوائف من "الشرفاء"، تنسب كل واحدة منها نفسها إلى ولي له "كرامات"، ويدعي أفراد تلك الطوائف امتلاك قدرات علاجية خارقة انتقلت إليهم بالوراثة، ويستخدمون وسائل بسيطة وأحيانا مقرفة في عملياتهم العلاجية. ومن هذه العائلات نذكر:

- طائفة أولاد الشيخ حمادي بأيث توزين الذين يعالجون أمراض الأذن والفم واللوزتين بنفث البصاق على مواضع الألم.
- الشرفاء المشيشيون بتافريسيت، أحفاد الولي سيدي محمد بن أحمد الوهابي من أحفاد مولاي عبد السلام بن مشيش، المتخصصين في معالجة العاهات الجسدية.
- الشرفاء القادريون بأيث وليشك ومطالسة، المتخصصين في معالجة حالات الإجهاض التي يعتقد أنها بفعل التابعة، وذلك بكتابة الحروز والأحجبة أو ما يسمى "السبوب".

**تقنيات مستخدمة في كتابة الحروز لدى الشرفاء القادريين - بنطيب**

- أولاد سيدي الغازي بقبيلة كَزناية المتخصصين في معالجة المصابين بأعمال سحرية، وكذلك خوف الأطفال والكوابيس وغيرها.
- أولاد سيدي احمايد أوموسى بأيث توزين يعالون أمراض السرة والطحال بتسخين منجل، ووضع رجلهم عليه ثم وضعها على موضع الألم.
- عيساوة أو ئيعيساويين المتخصصين في علاج الأمراض العقلية، والملدوغين بسم الأفاعي والعقارب.

وهناك بعض الأشخاص اكتسبوا هذه القدرات العلاجية بفعل حوادث أو أعمال أو مميزات لا تتوفر لغيرهم، دون أن يحظوا بنسب شريف. فمثلا وقفت بميضار الأعلى على حالات عديدة من هذا النوع، كشخص قاتل أضحى متخصصا في علاج التمزقات العضلية "ثَواث" بتمرير خنجر حول موضع الألم، وشخص تزوجت أخته من أمه بأخيه من أبيه فأضحى مختصا في علاج الحمى بضرب موضع الألم بحذاء، وعائلة منحدرة من فئة الحدادين "إِمْزِرَنْ" متخصصة في علاج آلام الرأس الحاد بقطعة ثوب، وعائلة متخصصة في معالجة "بوصفير" بكي مواضع في الرأس واليدين بقطعة ثوب، والأمثلة كثيرة على ذلك.

كما أن الأضرحة بالريفين الأوسط والشرقي تعد بمثابة مراكز استشفائية متخصصة في علاج أنواع عدة من الأمراض، وتؤكد الروايات الشفوية قدرات هذه الأضرحة على معالجة أمراض مستعصية حتى على الطب الحديث. فقد أكد لي أحد سكان[794] دوار "تَزَمورْت" بميضار الأعلى، أنهم (أي السكان) أتوا بشخص مشلول إلى سيدي امحند أوفاس بنفس الضريح، فرجع يمشي على رجليه. كما يحكي أحد سكان دوار "تفزوين" بفرقة "ازعومن" بجماعة تزغين – قبيلة أيث سعيد، أن زوجته تعرضت لصدمة نفسية لا تتكلم بعدها أبدا،

[794] - الحاج بوبكر سبق ذكره.

فجاء بها إلى سيدي احساين بنفس المنطقة، فمكث هنالك ساعات معدودة حتى صارت تتكلم وتعافت.

جدول: **<u>بعض الأضرحة المختصة في علاج أمراض معينة</u>**

| اسم الضريح | موقع تواجده | الأمراض المختصة به | الطقوس المصاحبة للعلاج |
|---|---|---|---|
| **سيدي علي الحساني** | **بوعرك - سلوان** | **الصرع والمس بالجن** | **تقديم هدايا وذبائح + المبيت ليلة الخميس** |
| **سيدي علي الوكيلي** | **تياوت - العروي** | **المس – الخوف - الوساوس** | **الهدايا والذبائح + المبيت ثلاثة أيام** |
| **سيدي بوعزة أقشار** | **أيت حتجي - تيزطوطين** | **العقم** | **الزيارة يوم الخميس والمرور من خاتم صخري[795]** |
| **سيدي احساين** | **تفزوين - تزغين** | **الصرع والمس** | **الهدايا والذبائح** |
| **سيدي محند أوموسى** | **أيث هشام - أجدير** | **العقم – المس - الشقيقة** | **تقديم الهدايا والذبائح** |
| **سيدي مالك** | **الرواضي - الحسيمة** | **الشلل - الأعصاب** | **تقديم الهدايا والذبائح** |
| **سيدي عبد الواهب** | **بني عبد الله - الحسيمة** | **أشْعاضْ أي الفزع** | **تقديم هدية** |

من خلال ملاحظة نوعية الأمراض التي يقصد الناس الشفاء منها من وراء زيارة الأضرحة، نستخلص أنها غالبا أمراض مستعصية على الطب التجريبي كالأمراض النفسية والعقلية أو العقم، أو أمراض بسيطة كآلام الرأس والأذن واللوزتين. لكن ما هي المرجعية التي يستند إليها الناس في طلب الشفاء من ئيمرابضن؟

يذهب بعض الباحثين إلى تفسير الظاهرة بعوامل سيكو- اجتماعية تتمثل في القهر والجهل والعجز وقلة الحيلة[796]، وآخرون يفسرونها بعوامل ذهنية (الخرافة، الجهل) واجتماعية (الفقر، الظلم الاجتماعي)[797]، ويعتبر أحد الباحثين أنه كان "لغلبة الجهل وكثرة المصائب والملمات مع قلة الحلول، نصيب في تفشي هذه الظاهرة التي تعبر عن تشوش أفكار الناس وحالات الارتباك النفسي التي كانت تصيبهم في ظروف الإزم."[798] وفي اعتقادي أن الأمر أبعد من ذلك. فزيارة الأضرحة أو الشرفاء قصد الاستشفاء ترتبط ببنية سوسيوثقافية لتمثل المرض والعلاج تتمحور حول مفهوم القوة المشخصنة أو القوة والفعالة، كما يقول فرنسوا لابلانتين (François LAPLANTINE): "فالمريض يعاش من قبل مجمع وسط انتمائه باعتباره حقل تتصارع فيه هذه القوى، والمطبب (أمرابض في مثالنا) هو... الذي يستطيع التحكم في هذه القوة أو إلقاء القبض عليها، وذلك حتى يتم بتجميعها طقوسيا وإعادة توجيهها كي لا تعود قادرة على إلحاق الأذى مرة أخرى بالمريض."[799]

---

795 - يوجد بجوار هذا الضريح خاتم صخري تمر منه النساء العاقرات، فمن سلمت في الخروج ترزق أطفالا، ومن ضاق عليها الخاتم تفدي نفسها بقطعة نقد من فئة فرنك ملوحة بها في بركة عين من الماء.

796 - مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، المركز الثقافي العربي، ط. 9، الدار البيضاء، بيروت 2005، ص. 143.

797 - إبراهيم بدران، سلوى الخماش، **دراسات في العقلية العربية: الخرافة**، ط. 3، دار الحقيقة، بيروت 1988، صص. 127 – 128.

798 - **الفقر والفقراء في مغرب القرنين 16 و 17م**، مرجع سابق، ص. 457.

799 - فرانسوا لابلانتين، **المسلمات المشتركة بين مختلف الأنظمة العلاجية التقليدية بإفريقيا**، ضمن أبحاث في السحر، ترجمة: محمد أسليم، افريقيا الشرق، الدار البيضاء 2007، ص. 107.

## ب) الوظيفة التيسيرية

يواجه الإنسان في حياته مجموعة من الإحباطات والإخفاقات، سواء في العلاقات الاجتماعية أم في العمل أما يقع عليه ظلم من الآخرين، لذلك تشكل الأضرحة ملجأ مفضلا لديه لطلب تحقيق هذه رغباته والاستخارة والتظلم وطلب النجاح في الزواج والعمل وقهر القوى المعتدية. فقد لاحظنا أن عددا من الأضرحة تقصدها الشابات، من العوانس خاصة، طلبا للزواج، ويقدمن على مجموعة من الطقوس الغريبة، كطلاء أيديهن بالحناء، وتلطيخ جدران الضريح بهن، وتقديم الهدايا والنذور... وتختص بعض الأضرحة بفك الثقاف، الذي يعني، في معتقد المغاربة، "التدخل في القدرة على الاتصال الجنسي لدى الشخص" سواء كان رجلا أم امرأة.[800] وتتكلف بعض الأضرحة بإنجاح الأعمال ومحاربة الفشل وسوء الحظ أو ما يصطلح عليه بـ"العكس"، ومنها ما يختص في طلب المشورة والتظلم لديه، وطلب الانتقام من الأعداء، وأخرى تختص في كشف اللصوص ومعاقبة المعتدين وغيرها.

ومن خلال الجدول أسفله، سنوضح نماذج من الأضرحة بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي، التي يعتقد أنها قادرة على تيسير شؤون الحياة ومحاربة الإخفاق.

جدول: **<u>بعض الأضرحة المتخصصة في أعمال التيسير</u>**

| اسم الضريح | موقع تواجده | أعمال التيسير | الطقوس المصاحبة |
|---|---|---|---|
| سيدي بوقنادل | بسام - زايو | فك الثقاف | تقديم هدايا وذبائح |
| روضة مولاي علي | أولاد علي مسوسات - زايو | الإنعام بالمحصول الوفير | تقديم القرابين والهدايا |
| سيدي جلول | قرية أركمان - الناظور | مباركة الأعراس | إقامة احتفالات |
| سيدي شعيب أونفتاح | بودينار - تمسمان | طلب الزواج + الموهبة الغنائية | الاحتفالات + المجاورة بالضريح |
| سيدي بويعقوب | بودينار - تمسمان | طلب المشورة | قراءة القرآن والدعاء له بالرحمة |
| سيدي عبد الله | إفرني – أيث توزين | كشف اللصوص | القسم عند الضريح |
| مولاي عبد القادر | بن طيب - الدريوش | إبطال التابعة | تقديم الهدايا وأخذ الحروز من أحفاده |
| سيدي موحند العيساوي | فرخانة - الناظور | حراسة الكنوز | حية تخرج من تابوت |
| سيدي يوسف اليهودي | حي ترقاع - الناظور | طلب الزواج | تعليق الأشرطة بشجرة قريبة |
| سيدي محند | أيث هشام - أجدير | طلب الزواج وإبعاد الشرور | تقديم الهدايا والذبائح |
| سيدي الشيخ | الرواضي - الحسيمة | طلب الزواج والرزق | تقديم هدايا وذبائح |
| سيدي الجيلالي | بني عبد الله - الحسيمة | طلب الزواج | تقديم هدايا وذبائح |
| سيدي علي الوكيلي | تياوت - العروي | طلب الرزق | المبيت ثلاثة أيام |
| سيدي أمحمد | ترمسين – ميضار الأعلى | طلب الزواج | تقديم هديا وذبائح |
| سيدي عبد السلام | أيت هشام - أجدير | إبطال مفعول السحر | وضع الطين على جدار الضريح |

إن لجوء الإنسان إلى ئيمرابضن من أجل تيسير سبل الحياة ومواجهة إخفاقاتها ونكباتها، لا يخضع فقط لعوامل ظرفية اقتصادية أو اجتماعية أو فكرية، بل تتحكم فيه بنية

---

[800] - **المعتقدات والممارسات السحرية في المغرب**، مرجع سابق، ص. 163.

ثقافية أعمق في اللاشعور الجمعي، وتتمثل في منطق المصيبة أو النكبة[801] الذي يحكم مختلف العلل والإخفاقات التي تحيط بالإنسان في عمله أو علاقاته الاجتماعية والجنسية وغيرها. لذا يعتبر اللجوء إلى ئيمرابضن بمثابة رد فعل على النكبات التي تلحق الإنسان، فهو بحاجة "إلى ولي لشدة شعوره بعجزه وقصور إمكاناته على التصدي والمجابهة والتأثير، ويحتاج إلى حمايته نظرا لشدة إحساسه بالعزلة والوحدة في مجابهة مصيره المحفوف بالمخاطر حين تلم به النوائب أو يصاب في نفسه أو ذويه أو أمنه أو قوته."[802]

### ت) الوظيفة السياحية

تعد الأضرحة بمثابة أمكنة مقدسة تقطع ذلك التجانس المكاني لدى الإنسان المتدين، "يترجم بتجربة تعارض بين المكان المقدس، الذي هو حقيقي وحده، والموجود حقيقة، وكل الباقي، امتداد بلا شكل محدد ويحيط به."[803] فالأماكن الأرضية لا تستمد قداستها إلا من كونها ذات وثيقة مع السماء موطن التقوى والفضيلة[804]، وبهذا المعنى تعتبر الأضرحة بمثابة خزانة للقداسة السماوية[805]، وتعتبر المواسم الزمن الأكثر ملاءمة لتلقي النفحات القدسية والحصول على بركة أمرابض. لكن الأضرحة لم ترتبط فقط بمجال المقدس لأن "حياة الولي الفعلية مهما أوغلت في القدسية لا يمكنها أن تتخلص من الدنيوية، فالقدسي، لا يستغني عن الدنيوي تمام الاستغناء، كما لا يستغني المعقول أو المجرد عن المحسوس أو العيني"[806]، وإلا بماذا نفسر كون سيدي شعيب أونفتاح (يوجد ضريحه بتمسمان) "كان مغنيا صوفيا يتقن الناي (ثمجا) الذي دفن معه، ليظل موقعه ( مكانا لاحتضان) احتفال عظيم على مدار أشهر الصيف، حيث يتوافد عليه جموع المواطنين رجالا ونساء للاستمتاع بفن (الغيطة والقصبة) والمواويل الشعرية المرتجلة."[807] وتشتهر عدة أضرحة باحتضان احتفالات الغناء والرقص والأعراس والختان بعد انتهاء موسم الحصاد، كموسم سيدي شعيب أونفتاح بتمسمان (المذكور سابقا) الذي يحتضن حفلات إمذيازن (الفنانين بالأمازيغية) والأعراس وحفلات الختان خلال أشهر الصيف، ويعرف أيضا ضريح سيدي أعمار أموسى بتزاغين باحتفالات صيفية في الغناء والرقص، وسيدي عثمان على بعد كيلومترين شمال زايو بموسم صيفي، وسيدي محند بأيث هشام بأجدير يحتضن حفلات الختان.

كما أن الزيارة العادية لهذه الأضرحة تدخل في هذه الوظيفة السياحية، خاصة إذا علمنا أن معظم الزوار من النساء، ونحن نعلم وضعية القهر التي تقع على النساء داخل البيوت، فيجدن متنفسهن للترويح عن النفس ولقاء القرينات والصديقات، بل أحيانا إقامة علاقات

---

801 - **المسلمات المشتركة بين مختلف الأنظمة العلاجية التقليدية بإفريقيا**، مرجع سابق، ص. 106.

802 - **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، مرجع سابق، ص. 143.

803- **المقدس والمدنس**، مرجع سابق، ص. 25.

804 - مثلا يعتقد ساكنة دوار زاوية سيدي يحيى بإفرني، أن تلك الزاوية بنتها الملائكة حيث كان الناس يبنون ثم تتهدم ولها باب مزخرف بشكل عجيب وتتكون من أربعة غرف ولها قبة. رواية عن المرابط محمد من ساكنة دوار سيدي يحيى بإفرني مواليد 1976.

805 - *Le culte des saints dans l'islam Maghrébin*, Op. Cit., p. 34.

806 - **المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي**، مرجع سابق، ص. 150.

807 - **الشعر الأمازيغي القديم**، مرجع سابق، ص. 251.

غرامية مع الشباب الذين يترصدون الأضرحة، عن طريق فعل الزيارة الذي لا يثير الشكوك لدى الآباء والإخوان.

وهناك دعوات حالية لاستثمار هذه الأمكنة المقدسة ومواسمها في استقطاب السياح، وفعلا بدأنا نلاحظ توافد بعض السياح الأجانب على بعض المواسم بالمنطقة. خاصة موسم سيدي بوخيار بشقران – الحسيمة.

**سائحة أجنبية بموسم سيدي بوخيار**

## 2.2. وظائف الأولياء والصلحاء على المستوى الجماعي

كما أن الفرد بحاجة إلى ئيمرابضن لقضاء طلباته الخاصة، فإن الجماعة لا تقل عنه حاجة إليهم لقضاء حاجات اجتماعية مختلفة لدى ئيمرابضن، وهذا ما جعل الجماعات بالريفين الأوسط والشرقي، بدءا من القبيلة ونزولا إلى الفرقة أو الفخذة إلى المدشر أو الدوار وحتى العائلات، تحرص على احتضان وليها الخاص بها، الذي يتولى حمايتها ويتدخل لصالح ضمان استمرارية نسقها الاجتماعي والثقافي، ولا تنتهي هذه الوظيفة بمجرد موته، بل تظل مستمرة حتى بعد موته. وتتعدد وظائف ئيمرابضن الجماعية في المنطقة، وقد حددناها في وظائف: الشرعنة والتحكيم والوساطة، إضافة إلى الوظائف الأمنية والاجتماعية والاقتصادية.

### أ) وظيفة الشرعنة

تعتبر إشكالية القبيلة في علاقتها بالأولياء والصلحاء أو الزوايا من أعقد الإشكاليات التي يطرحها التاريخ السوسيوثقافي للمغرب، بين من يعتبر التصوف المغربي تعبيرا عن "القومية البربرية" أو وسيلة لسيطرة المخزن، وبين من يربطه بالصراع القبلي الهادف إلى إعادة التوازن الاجتماعي في غياب سلطة مركزية.[808]

---

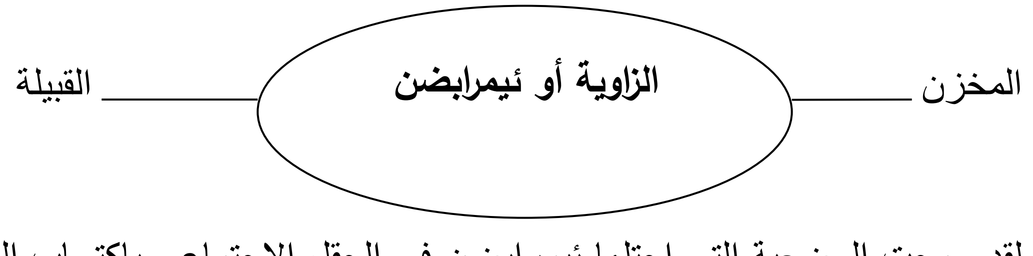
[808] - سعيد بنحمادة، **المجال الحيوي للأولياء بالمغرب: الأدوار الدينية والاجتماعية والعسكرية**، التصوف السني في تاريخ المغرب، مرجع سابق، ص. 143.

وإذا حاولنا تصور أنماط هذه العلاقة هندسيا على ضوء: "فرضية المجال وهندسة السلطة" يمكننا تسجيل ما يلي:

- بخصوص الطرح الكولونيالي، يتم تقسيم المجال السياسي المغربي هندسيا عبر خطين منفصلين: "خط القبيلة"، وتسوده سلطة الزاوية أو ئيمرابضن، و"خط الدولة"، وتسوده سلطة المخزن، ويصر الكولونياليون على أن هناك حدودا قارة وثابتة تفصل بين الخطين، مما يكرس وضع "الانفصال" و"القطيعة" بين مجالي القبيلة والدولة.

- أما بخصوص الطرح الوطني، فنجده يكرس هندسة مجالية نقيضة، تتأسس على مفهوم "الاتصال" بدل "الانفصال". وهو بذلك يتصور المجال السياسي المغربي كخط متصل، يمتد من الدولة إلى القبيلة- مع ما يعنيه ذلك من اندماج وانسجام تامين بين مكونات هذا المجال- وبخصوص سلطة الزوايا أو ئيمرابضن هنا، فهي لا تعدو أن تكون سوى مجرد امتداد أو تمثيل لسلطة المخزن على مستوى محلي لا غير.

إننا لا نتفق بالطبع مع أي من التصورين، على اعتبار أن الزاوية لا تمثل خط القبيلة ضد خط الدولة، مما يفيد واقع (الانفصال) أو (القطيعة) بين المجالين. وبالمثل، فهي لا تمثل خط المخزن من داخل القبيلة، مما قد يفيد وضع (الاتصال). عكس ذلك تماما فإننا نفترض أن الزاوية تجسد وضع المحور (Axe) الذي يتقاطع عنده الخطان، مع ما يعنيه ذلك طبعا من استقلالية نسبية لهذا المحور عن الخطوط التي تتقاطع عنده. ولعل هذا ما يفترضه المفهوم (الرياضي- الهندسي) أيضا للزاوية، باعتبارها نتاج تقاطع خطين أو أكثر، فعلى الأقل لا يمكن تصور زاوية ضمن خط (منفصل) أو (متقطع)، كما لا يمكن تصورها أيضا ضمن خط (متصل). وهنا بالذات تتأكد القيمة الإجرائية لمفاهيم: (التواصل) بدل (الاتصال)، (التمفصل) بدل (الانفصال) و(التقاطع) بدل (القطيعة)، وعلى ضوء هذه المفاهيم إذن، وما تتضمنه من دلالات ومضامين سوسيولوجية، يأتي تصورنا لوظيفة ئيمرابضن والزوايا الاجتماعية. بحيث شكلوا في هذا الإطار، ومن موقع استقلاليتهم النسبي طبعا عنصرا أساسيا من عناصر التوازن السياسي والاجتماعي، وأداة لعبت دور المحور في إحقاق ذلك التواصل المبحوث عنه بين مجالي (القبيلة) و(الدولة) بالمغرب الما قبل كولونيالي، وذلك بإضفاء الشرعية على وجود القبيلة أو الجماعة الصغيرة داخل الحقل السياسي والاجتماعي العام.




لقد سمحت الوضعية التي احتلها ئيمرابضن في الحقل الاجتماعي باكتساب المشروعية الضرورية لأداء وظيفتهم في هذا الحقل الذي يتجاذبه فاعلون اجتماعيون متنافسون، فالقبيلة الريفية كانت تدرك أن المسلمين وحدهم لهم الحق في امتلاك الأرض، بأن كل قبيلة يتم وصفها بأنها "خارج الإسلام" تعطي المبرر للمخزن والجيران لاقتسام أراضيها[809]، فإن

[809] - **مؤسسة الزوايا بالغرب الإسلامي**، مرجع سابق، ص. 55.

سكان القبيلة "يصرون على الاحتفاظ بمواقفهم من غير أن يؤدي ذلك إلى فصلهم عن الأمة الإسلامية الواسعة."[810] وفي هذا الصدد تأتي وظيفة ئيمرابضن الذين يمدون القبائل بالاستمرارية وبالهيكل العام الذي يفتقر إليه نظامها السياسي[811]، ومن هذا المنطلق كان ئيمرابضن أداة ضرورية لإضفاء الشرعية على القبيلة وضمان استمرارها ومجالها المادي، فهم مطالبون بالتوفيق بين "الحاجيات القبلية ومتطلبات الانتماء إلى الأمة الإسلامية."[812]

### ب) وظيفة التحكيم والوساطة

تذهب بعض الأطاريح إلى ربط ئيمرابضن بالقصور الذي يعتري النظام القبلي، حيث يلعب هؤلاء، انطلاقا من طبيعتهم السلمية، دور التحكيم والوساطة بين المتنازعين للحفاظ على التوازن الاجتماعي، وعلى رأسها النظرية الانقسامية، حيث يرى دافيد مونتجمري هارت (David Montgomery Hart) أن ئيمرابضن "يحرصون على البقاء خارج النزاعات لكي يتمكنوا من التدخل بفعالية باعتبارهم وسائط وحكاما."[813] وهذا ما جعل ريمون جاموس يؤكد على الطبيعة السلمية لبركة الأولياء، فإذا كان العرض يرتكز على العنف المتبادل فإن البركة على نقيضه تماما تجعل من السلم محور العلاقات القبلية فتكبح كل جنوح محتمل إلى الشطط في مزاولة العنف.[814]

وفعلا تحتفظ الذاكرة الشعبية في مناطق الريفين الأوسط والشرقي بحكايات عن نشاط التحكيم الذي لعبه ئيمرابضن بين القبائل والفرق، وكمثال على ذلك الحادثة التي أوردها هارت عن تدخل سيدي محند أوموسى ممثلا لأيث ورياغل وسيدي بوجدين ممثلا لأيث توزين وتمسمان لحل الخلاف الناشب حول مشكل الحدود بين القبائل الثلاث.[815] وعلى هذا الأساس اعتبر كلينر أنه من بين الوظائف الأساسية لإمرابضن "تعيين الحدود وضمان استقرارها"[816]، كما أن ئيمرابضن كانوا يقومون بالتوسط بين القبائل والمخزن، ففي عهد المولى سليمان وقع تمرد لبعض القبائل الريفية، خاصة أيث ورياغل، فأرسل السلطان حملة سنة 1805م لمعاقبة المتمردين، إلا أن الجيش السلطاني لم يستطع الصمود أمام الورياغليين، وبعد وصول فوج آخر استغاثت القبائل بالشريف محمد التوزاني للتوسط بينها وبين المخزن لوقف إراقة الدماء.[817]

لكن عبد الله حمودي يتساءل هل تحترم هذه القاعدة باستمرار؟ وهل يمكن اعتبار مسالمة المرابطين أمرا حقيقيا على الدوام؟[818] والتاريخ يؤكد أن هذه الفئة لم تكن مسالمة على الدوام، بل لجأت في أحيان كثيرة إلى العنف وإذكاء الصراعات، فالشيخ علي الحسوني (ق 6هـ/12م) نجده يواجه جيش إمارة بورغواطة بالشمال، ويتواجه مع عرب رياح الذين

---

810 - **السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية**، مرجع سابق، ص. 46.

811 - المرجع نفسه، ص. 50.

812 - المرجع نفسه، ص. 59.

813 - دافيد مونتجمري هارت، **القانون العرفي الريفي**، ترجمة: محمد الولي، سلسلة الترجمة – 3 -، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 2004، ص. 20.

814 - *Honneur et Baraka*, Op. Cit., pp. 218 – 219.

815 - **أيث ورياغل: قبيلة من الريف المغربي**، مرجع سابق، ص. 284 – 285.

816 - **السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية**، مرجع سابق، ص. 50.

817 - **الريف قبل الحماية**، مرجع سابق، ص. 212.

818 - عبد الله حمودي، **الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية ملاحظات حول أطروحات كلنير**، ضمن الأنثربولوجيا والتاريخ، مرجع سابق، ص. 73.

غزوا بادس سنة635هـ، كما واجه السلطان المريني أبا الحسن.(819) ونجد سيدي محمد علي أوموسى الوكيلي يبعد أولاد زهوق عن كركر، لأنهم قتلوا سيدي بلخير أحد الخدام الأوفياء المحببين إلى سي محمد.(820)

### ت) الوظيفة الأمنية والجهادية

تعكس تجربة ئيمرابضن بالريفين الأوسط والشرقي مدى تلازم الجهاد والتصوف، ومما ساعد على تنامي الدور الجهادي لإمرابضن ما تعرضت له المنطقة على مر فترات التاريخ الإسلامي من اعتداءات أجنبية. وهذه التجربة عميقة في تاريخ المنطقة يعكسها رباط نكور كأول محطة في التاريخ الديني للمنطقة، ثم توالت مع الرابطات التي نشأت بين القرنين 6 و8 هـ وصولا إلى تجربة الزوايا والطرق الصوفية، ولعل أصدق تعبير عن هذه الوظيفة تلك الحكايات، أي الكرامات التي نسجت حول دور ئيمرابضن في عرقلة الغزو الأيبيري، ورأينا أنموذج سيدي احساين بدار الكبداني، الذي له كرامة تدمير سفن البرتغال والأسبان برميها برأس كبش الأضحية، أو سيدي محند الحظري بنفس المنطقة الذي نسبت إليه القدرة على إيقاف البوارج في البحر. كما كانت لإمرابضن الأحياء مشاركات في الحركة الجهادية على مر تاريخ المنطقة، وقد أوردنا أمثلة عن جهاد سيدي سليمان بن يحيى التوزاني في الأندلس(821)، وعلي بن وارث الغساسي ( ق9هـ) وجهاده ضد الاحتلال الإسباني لمليلة(822)، ولا ننسى تلك المسيرة الشعبية السلمية التي قادها مرابط جزنائي في ربيع 972هـ/ 1564م لاسترجاع مليلة المحتلة.(823)

وإذا انتقلنا إلى الفترة المعاصرة نجد ذلك الدور الفعال الذي قام به المرابط الشريف محمد أمزيان بمساندة من زوايا المنطقة كالقادريين بهورك وأيث وليشك والخمالشة بصنهاجة السراير ضد الزحف الاسباني على المنطقة824، وحتى مع مقاومة البطل محمد بن عبد الكريم الخطابي استمر هذا الدور، رغم الاتهامات التي تكال لبعض الزوايا بالخيانة، فزوايا الطريقة العلاوية كان لها دور في التعبئة الجهادية، مما جعلها ملاحقة من قبل إسبانيا.(825)

كما كان لهؤلاء ئيمرابضن دور في وقف تجاوزات ومظالم أعيان السلطة المركزية، حيث وقف إبراهيم بن عيسى بن أبي داوود ضد تجاوزات ياسين بن الوزير الوطاسي(826)، ووقف الشيخ الورداني ضد تعسفات إمارة بادس الوطاسية(827)، والأمثلة على ذلك كثيرة.

كما شكلت الأضرحة والأماكن المرتبطة بإمرابضن كالكراكير والعيون والآبار وغيرها، مجالات مقدسة يحرم القتال عندها، وهكذا في الفترة ما بين 1897 و1921م

819 - **مراجعات جديدة حول الزاوية الحسونية ببقوية**، مرجع سابق.

820- **أسلمة وتعريب برير شمال المغرب**، مرجع سابق، ص. 231.

821 - **المقصد الشريف**، مصدر سابق، ص. 118.

822 - **مطلب الفوز والفلاح**، مصدر سابق، صص. 84 – 85 – 86.

823 - **المقاومة المغربية للوجود الاسباني بمليلة**، مرجع سابق، ص. 169.

824 - انظر: **الشريف محمد أمزيان: شهيد الوعي الوطني**، مرجع سابق.

825 - **أسلمة وتعريب برير شمال المغرب**، مرجع سابق، صص. 294 – 295.

826 - **المقصد الشريف**، مصدر سابق، ص. 62.

827 - **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ص. 346.

المصطلح عليها بـ"الريفوبليك" حيث انتشرت الفوضى وغاب الأمن[828]، شكلت هذه الأماكن المقدسة مجالا لفرض الأمن، وهكذا حسب الرواية الشفوية تداعى ئيمرابضن بأيث توزين نحو بناء كراكير "أَقُورار" بسوق "رْحَدْ ميضار" حيث يحرم القتال عندها لوقف مسلسل الثأر بين العائلات والقبائل، كما شكلت الأضرحة أماكن مقدسة تبرم فيها العقود والمواثيق بضمانة من الولي الدفين إذ لا يجرؤ أحد على نكث هذه العقود مخافة النكاية التي يعتقد أنها ستنزل به من جراء غضب الولي كحال سيدي عبد الله بإفرني.

**ث) الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية**

يمكن اعتبار ئيمرابضن ضرورة سوسيولوجية بالنسبة لمجتمع الريفين الأوسط والشرقي، فإضافة إلى وظائفهم العديدة يبقى أمرابض مرتبطا بالحياة اليومية للإنسان الريفي، ساعيا إلى توفير فرص العيش الكريم له. وتؤكد العديد من الأمثلة دور ئيمرابضن في توفير الشروط الضرورية للإنتاج الاقتصادي وقيام العلاقات الاجتماعية، ومن هنا تبرز الوظيفة الحيوية التي يؤدونها في المجتمع.

ونظرا لارتباط سكان المنطقة بالنشاط الفلاحي الذي يعد موردهم الأساسي، تبقى الحاجة إلى المطر ضرورة ملحة، ولهذا حينما ينتشر الجفاف والقحط تلجأ القبائل والجماعات المختلفة إلى ئيمرابضن بغية طلب تدخلها العاجل لإنقاذ الوضع، ومن الأضرحة المشهورة في المنطقة التي يلجأ إليها لطلب الغيث نذكر: سيدي عبد الله بإفرني، وسيدي احساين بتزاغين بأيث سعيد، وروضة مولاي علي التي تبعد عن زايو حوالي 25 كلم، التي يلجأ إليها لطلب توفير المحصول الوفير، وسيدي عياض بتانوت الرومان ببني سيدال، وسيدي الحاج عبد الله بازمورن بقبيلة إبقوين – الحسيمة.

ويرتبط بهذه الأعمال طقس معروف في شمال إفريقيا يسمى "ثاسريث أونزا" أي عروس المطر، وغالبا ما يتم التوجه إلى هذه الأضرحة في شكل موكب جماعي، مستصحبين أضاحي ذات لون أسود ترمز إلى لون الغيوم، ولها دلالة رمزية تتمثل في استجلاب هذه الغيوم، لهذا اعتبر البعض هذا الطقس من الطقوس السحرية الخاصة باستجلاب المطر لدى الشعوب البدائية.[829]

وبالإضافة إلى الدور الفلاحي فإن ئيمرابضن يتدخلون أيضا في حماية طرق القوافل التجارية، ولعل أبرز مثال في هذا الباب الشريف محمد أمزيان، من زاوية أزغنان، الذي كان مكلفا من قبل والده بمرافقة القوافل التجارية المتنقلة بين قلعية والغرب الجزائري[830]، كما يحدثنا موليراس[831] عن ضريح سيدي بوثمين عند مدخل سوق تارجيست بقبيلة زرقت، والذي كان له دور في ضمان الأمن لانعقاد السوق، حيث لا يتجرأ السكان على الاقتتال هيبة من الضريح. وقد سمعت الحكاية نفسها من الحاج عبد القادر عن جده سيدي

---

828 - محمد أونيا، **المجتمع الريفي قبل المقاومة (1897 – 1921): مقاربة تاريخية جديدة**، مجلة أمل، ع 8، السنة الثالثة، 1996، ص. 13.

829 - **السحر والدين في شمال افريقيا**، مرجع سابق، صص. 399 – 400.

830 - **الشريف محمد أمزيان: شهيد الوعي الوطني**، مرجع سابق، ص. 39.

831 - **المغرب المجهول**، ج 1، **اكتشاف الريف**، صص. 88 – 89.

عبد الله القادري المدفون بدوار لعسارة بن طيب، الذي عرف عنه أنه كان يضمن حماية القوافل والأسواق التجارية المنعقدة بين قبائل أيث وليشك والمطالسة وتمسمان.[832]

كما كانت الزوايا والأضرحة ملجأ للفقراء يلوذون بها حينما تضيق أبواب الرزق في وجوههم[833]، وهكذا يحدثنا موليبراس عن لجوء الفقراء إلى ضريح سيدي بوثمين بتارجيست لإطعام أنفسهم، فيقول: "وحول الضريح يقوم المحسنون والورعون بذبح الخراف والماعز والدجاج، ويهيئون صحونا ضخمة من الكسكس؛ ويقدم كل ذلك إلى حارس الضريح الذي يضطر بدوره إلى إطعام الزوار الذين يأتي بعضهم للتبرك ويأتي اغلبهم لملأ بطنه مجانا."[834] ويروى عن ضريح سيدي احساين بتزاغين أنه إلى غاية التسعينات من القرن الماضي، كان له صندوق مالي يجمع فيه مبلغ ضريبة قدره عشر الأرباح يعطيها مالكو قوارب الصيد الذين يصطادون في بحر سيدي احساين، وكان الناس المعوزون يقترضون من صندوقه حتى إذا لم يجدوا ما يرجعون به قرضهم قدموا له عوض النقود أرضا، لذلك كانت معظم الأراضي المحيطة بالضريح وأخرى بعيدة عنه وقفا عليه، أي أن الضريح أصبح بمثابة بنك استثماري. وهذا ما قد يفسر وجود أحباس موقوفة على الأضرحة بالمنطقة، فمثلا كانت في ملكية ضريح سيدي عبد الله بلحساين بأولاد أعمار الدريوش 16 هكتارا من الأراضي تم سلبها من بعض أعيان الدوار.

وكانت "مواسم الصالحين والأولياء تعتبر من المناسبات الاقتصادية والاجتماعية الكبيرة، نظرا لكثرة الوافدين عليها (...) والمهم بالنسبة للفقراء هو أنهم يستهلكون حصصا مما كانوا يتبرعون به لإحياء هذه المواسم، أو مما كانوا يساهمون في إنتاجه وتنميته أو خدمته لصالح المكلفين بالضريح أو الزاوية، وذلك من خلال حضورهم الكثيف إلى الموسم، رجالا ونساء، كبارا وصغارا."[835] وبهذا تتبين الوظيفة الاقتصادية والاجتماعية الكبيرة التي كانت تقوم بها الأضرحة والزوايا، لصالح مجتمع الريفين الأوسط والشرقي، لكنها من ناحية أخرى ساعدت "على انتشار ظاهرة التبعية والاتكالية والخمول، فظهرت فئات اجتماعية – دينية انتهازية واسعة تعيش من التطفل والصدقات، بشكل ساعد على تعطيل طاقات إنتاجية لا يستهان بحجمها."[836]

بهذا يبرز لنا أن ئيمرابضن بأضرحتهم وزواياهم أضحوا ضرورة سيكولوجية وسوسيولوجية واقتصادية وسياسية للفرد والمجتمع، فبفضل امتلاكها لسلطة البركة تقوم بدور الحامي للفرد والجماعة من كل القوى المتربصة به، سواء كانت طبيعية (المرض، الكوارث، العقم)، أم لا مرئية (الجن، الشياطين) أم بشرية (الكفار، السلطة، الأعداء، السحرة). وعلى هذا الأساس اكتسب هذا النمط من التدين الشعبي فعاليته بالنسبة للمجتمع المحلي، نظرا للوظائف الحيوية التي يعتقد أن ئيمرابضن يؤدونها للفرد والجماعة.

## خلاصة

---

832 - هذه الرواية مستقاة من الحاج عبد القادر (سبق التعريف به) أثناء زيارة ضريح مولاي عبد القادر بجماعة بن طيب – الدريوش خلال يوليوز 2009.

833 - **الفقر والفقراء في مغرب القرنين 16 و 17**، مرجع سابق، ص. 287.

834 - **المغرب المجهول**، ج 1، **اكتشاف الريف**، ص. 89.

835 - **الفقر والفقراء في مغرب القرنين 16 و 17**، مرجع سابق، صص. 401 – 402.

836 - المرجع نفسه، صص. 148 – 149.

لقد قادنا التحليل الذي قمنا به للأسس التاريخية والسوسيو- ثقافية التي يقوم عليها التدين الشعبي بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي، من خلال أحد أبرز أنماطه ألا وهي الأوليائية والصلحاوية أو ما يعرف محليا بإمرابضن، من خلال المزج بين المقاربتين التاريخية والسيوسيولوجية، إلى رصد هذا النمط في امتداده التاريخي المتصل وبعلاقته مع النظم الاجتماعية والثقافية المحيطة به. وهكذا فإن التدين الشعبي هو نتاج للوعي المتغير للمجتمع يتشكل وفق شروط تتداخل وتتفاعل فيها المعتقدات والممارسات الدينية عبر الامتداد التاريخي دون أن تجسد استمرارية لديانة معينة، حاول البعض البحث عنها لدى الأمازيغ، وأيضا دون نفي التفاعل والتداخل الذي يقتضيه اللاشعور الجمعي للإنسان، ودخوله المفروض في نطاق علاقات التواصل مع باقي الشعوب والأمم. وشكل الإسلام الإطار العقدي والتشريعي الذي تشكلت في إطاره الظاهرة، على الرغم مما قد يبديه هذا النمط من الديني الشعبي من اعتراض من الفقهاء والعلماء ممثلي التدين العالم أو السلطة، فقد أصبح هؤلاء الناس يعتبرون "الوسطاء والتوسط بين الإله والبشر جزءً من الإسلام نفسه، حسب الطريقة التي يفهمونه بها."[837] ومن هذا المنطلق يمكن أن نعتبر أن تشكل التدين الشعبي يخضع للبنى الاجتماعية والثقافية التي يتكون فيها هذا النمط من التدين، أي يبقى مرتهنا لنشاط الفاعلين الاجتماعيين داخل حقل اجتماعي يتنافس فيه هؤلاء الفاعلون على اكتساب الموارد الرمزية والمادية، انطلاقا من فكرة بورديو أن الإيديولوجيات تدين "ببنيتها ووظائفها النوعية للشروط الاجتماعية لإنتاجها وتوزيعها وتداولها."[838]

---

[837] - ديل أيكلمان، **الإسلام في المغرب**، جزآن، ترجمة: محمد عفيف، ج 1، ط. 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1989، ص. 21.

[838] - **الرمز والسلطة**، مرجع سابق، ص. 59.

# الفصل الثالث: تجليات التحول
# في حقل التدين الشعبي بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي
# من خلال الأوليائية والصلحاوية

## تقديم

كتب على كل مجتمع إنساني أن يواجه تحديات التاريخ "وأن ينخرط في الحركية التاريخية، وذلك بهدف تغيير ذاته وأفراده ومحيطه والمجتمعات المرتبطة به."[839] وقد بينا كيف أن نمط التدين الشعبي الذي ندرسه، أي الأوليائية والصلحاوية' يتشكل في إطار تفاعل مستمر مع الواقع الاجتماعي عبر امتداده الزمني المتواصل، وما دام أنه ليس باستطاعة أي مجتمع أن يتملص من التبدلات والتحولات التي تجبره على التغير، كان التساؤل مشروعا حول الآليات التي يخضع لها التدين الشعبي في تحولاته حتى يتكيف مع التغيرات السوسيوثقافية التي يعرفها مجتمع الريفين الأوسط والشرقي، بعد صدمة الحداثة الغربية التي تعرضت لها المجتمعات التقليدية في فترة المد الاستعماري الأوربي في العالم.

وإذا كان التحول أمرا لا مناص منه وتخضع له كل بنيات النسق السوسيوثقافي للمجتمع، فإننا نتساءل عن مظاهر هذه التحولات على مستوى التدين الشعبي، وعن العوامل التي تساهم في صياغة هذه التحولات، ثم الانعكاسات التي تخلفها هذه التحولات على صعيد حقل التدين العام.

## المبحث الأولـ

---

839 - *Le changement social, Op.cit.*, p. 78.

# التدين الشعبي بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي

## بين الوجود والتحول والاستمرار

إذا كان هناك من مجال تعتبر فيه التحولات معقدة، فهو مجال المعتقدات والممارسات الدينية، ذلك أن القيم الدينية تنتمي، في وعي الناس، إلى حقل الثابت المنتج والمهيكل للمعاني، ذلك المنتوج الرمزي الذي يتولى – من بين وظائف عديدة – مهمة التخفيف من القلق الوجودي الناجم عن التحولات في الحياة بكل أوجهها (اقتصادية، اجتماعية، ثقافية الخ). والتحول الديني لا يعلن عادة عن نفسه، بل يتخذ سبلا ملتوية مما ينتج عنه في كثير من الحالات مفارقات غريبة وأوضاع مبهمة، وهو بذلك يسير في مسار يصعب التمييز فيه بين القفز للأمام والخطو إلى الوراء.

ومن بين أنواع التدين المتباينة، يعد التدين الشعبي من أكثرها توفيقية واسترضائية، حيث يعد هذا المستوى من التدين، بالنسبة للفئات الشعبية، منظم الاندماج داخل الحركة الاجتماعية، ومن ثم فهو أسرع استجابة للتغيرات الاجتماعية. وعلى الرغم من ذلك فإن أنماط التدين الشعبي، وخاصة ما يتعلق منها بالأوليائية والصلحاوية، لم تفقد حضورها في الوعي الفردي والجمعي بالريفين الأوسط والشرقي، بل يمكن أن نعدها بمثابة مادة زئبقية، فبقدر ما هي حاضرة في الحس المشترك للناس، فإن عملية إنتاجها وتبلورها تتم في سياقات تتسم بالتفاعل الاجتماعي المتعدد الأبعاد، بين قوى التغيير التي تمارس ضغوطها على النسق من الداخل والخارج، وقوى الاستمرارية التي تساهم بدور أمني للحفاظ على توازن المجتمع واستقراره وتبريرها للوضع القائم.

وهكذا يخضع هذا النمط من التدين الشعبي في سيرورته لثلاث آليات أساسية: آلية الوجود، لكونه يسعى للتوافق مع الحس المشترك والتنظيم الاجتماعي، وآلية التحول نتيجة وقوعه في سيرورة التغيير المجتمعية، بم آلية الاستمرارية التي تحظى بتعزيز قوى المحافظة. فكيف تشتغل هذه الآليات الثلاث في حقل التدين الشعبي بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي على صعيد الأوليائية والصلحاوية؟

## المطلب الأول: آليات الوجود؛ ضرورة التوافق مع الحس المشترك والنظام الاجتماعي

تحمل النظم الاجتماعية في طياتها وبكيفية ذاتية، في كل مجتمع إنساني، تصورات حول العلاقات الاجتماعية التي يشارك فيها أعضاء المجتمع بكيفية تلقائية، وهذه التصورات هي ما يعبر عنه بالحس المشترك.[840] وانطلاقا من هذا الحس المشترك يكون الناس مواقفهم ومفاهيمهم حول الكيفية التي يوجد عليها العالم في الواقع، وتتداخل المعتقدات الدينية بشكل كبير في الحياة اليومية مع الحس المشترك للناس، دون أن تكون المنظومة الدينية برمتها مستمدة من الحس المشترك.[841] وعليه لا يمكن فهم موقع نمط الأوليائية

840 - ديل أيكلمان، **الإسلام في المغرب**، جزآن، ترجمة: محمد أعفيف، ج 2، ط. 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1991، ص. 5.

841 - **الدين والمجتمع**، م. س.، ص. 177.

والصلحاوية كنمط مميز للتدين الشعبي، دون ربطه بالحس المشترك للناس، لأن وجود أي شكل من أشكال التدين الشعبي رهين بمدى توافقه مع الحس المشترك والتنظيم الاجتماعي، إذن فكيف تشتغل هذه الآلية على صعيد الأوليائية والصلحاوية بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي من خلال مستوى التمثلات ومستوى الممارسات؟

## 1. على مستوى التمثلات

استند الأولياء والصلحاء في اكتساب مواقعهم داخل المجتمع إلى سلطة رمزية مستمدة من قيمة البركة، التي تعد بمثابة المحرك الأساسي الذي ينظم العلاقة بين أفراد المجتمع وجماعاته وهذه الفئة، وترتبط الكيفية التي يصاغ بها مفهوم البركة بالسياق الاجتماعي، بيد أنه يلاحظ في المغرب أن البركة تستحضر سواء في المواقف غير العادية أم في المواقف اليومية المألوفة.[842] وهذه القيمة مازالت حاضرة بقوة في الحقل السوسيو-لساني المغربي عموما والريفي خاصة، إذ إن لكل فرد بركته، بمعنى أن المجتمع يعترف، بشكل من الأشكال، بالبركة كقيمة أساسية لاكتساب نوع من السلطة الرمزية أو النفوذ المعنوي. فكيف ينظر الحس المشترك إلى هذه القيمة؟

من خلال ملاحظة استخدامات هذا المفهوم في المجتمع الريفي، نجد تعددا وتنوعا واضحا بين ما ينتمي للمقدس وما يعد دنيويا خالصا، فالبركة تنطبق تقليديا على ذوي الالتزام الديني العالي وذوي النسب الشريف وأصحاب الكرامات، كما يضاف إليها أصحاب النجاح المادي والشخصي والاجتماعي. وينطبق هذا المفهوم أيضا على بعض عناصر الزمان والمكان، وبعض حركات الجسد وغيرها. وبهذا المعنى فالبركة تعتبر رمزا لهيمنة قوى الغيب على الأمور الدنيوية داخل النسق الاجتماعي[843]، أي ما يعبر عنه بقدرة الله أو "المكتوب".

وإلى جانب حضور قيمة البركة في الحس المشترك للناس، نجد أيضا حضور مفهوم آخر مستمد من نفس حقل التدين الشعبي ألا وهو مفهوم الصلاح، الذي يعني، في واقع الناس، "الفطنة وحسن التدبير والقدرة على تسخير كل إمكانيات الواقع لاكتساب المصالح وتدعيمها، أكثر مما يعني الالتزام بمبادئ العبادة."[844] فالملاحظ هو حضور قيم تنتمي إلى حقل التدين الشعبي في الحس المشترك للناس، لكن وفق دلالات ومضامين جديدة، وسنقدم مثالا على هذا الفهم الجديد لقيمي البركة والصلاح من خلال أنموذج إحدى عائلات إمرابضن بقرية ميضار الأعلى(*)، وهي من نسل الشيخ أمحمد التوزاني مؤسس أحد مراكز الطريقة الدرقاوية بالريف الشرقي خلال النصف الأول من ق 20، فأفراد هذه العائلة حظوا مؤخرا باحترام بالغ من الناس، ومن خلال ملاحظاتي الشخصية حول هذه المعاملة استنتجت أن ذلك لا يستند إلى المكانة الرمزية والروحية التي كانت تتمتع بها هذه العائلة، وإنما استعادت احترامها من جديد لقدرة أفرادها على الترقي في السلم الطبقي وتوليها مناصب سامية في الشأن العام ولفاعليتها في المجتمع المدني. وكذلك نجد عائلات إمرابضن التي استطاعت أن تحافظ على بركتها، إنما سعت إلى استثمار رأسمالها الرمزي القديم

---

842 - **الإسلام في المغرب**، ج 2، م. س.، ص. 46.

843 - المكان نفسه.

844 - **الدين والمجتمع**، م. س.، ص. 112.

(*) - تقع على بعد حوالي 70 كلم غرب الناظور.

لحيازة رأسمال جديد يتمثل في الحصول على مكانة اجتماعية سامية، لهذا حرصت على تعليم أبنائها وحيازتهم مناصب عليا، ودخلت غمار الشأن السياسي والتسيير المحلي والمجتمع المدني، كعائلات الشرفاء الوكيليين والمخوخيين والكركريين وغيرها. وفي المقابل هناك عديد من العائلات المرابطية "ئيمرابضن" بالمنطقة لم تعد تحظى باعتراف واحترام المجتمع كما كان من قبل، لأن أفرادها لم يستطيعوا اكتساب البركة بمفهومها الجديد، فمثلا أحد أفراد العائلة القادرية ببن طيب(*)، اتجه في البداية نحو التخصص في الاستشفاء، بناءا على بركة أسلافه، لكنه، مع الأيام، وجد أن الأمر لم يعد مجديا، لأنه أضحى في أسفل الهرم الطبقي، مما جعله يغير عمله ويتجه نحو العمل المادي المنتج.

إن هذا التحول في فهم البركة والصلاح، لا يعني إلغاء الفهم التراثي لبركة الأولياء، فالناس يعترفون بوجود الأولياء وكراماتهم – على الأقل قطاعات مهمة منهم -، وهكذا عندما يتعرض أحد ممن يسمون (أصحاب اللحى) أي المنتسبين للتيارات الإسلامية الإصلاحية لهذه الظاهرة، تجد البعض ينتفض غضبا لحرمة الولي الذي يعتقد أن بركته ستلحق به الخسارة واللعنة.[845] لكن هذا النوع من البركة، حسب تصور الناس، لم يعد قائما اليوم، لقد انتهى مع "السادة الصالحين"، على حد تعبير أحد المستجوبين[846]، وأما اليوم فلم يعد في الإنسان إلا جانب المكر والخداع والسعي وراء الماديات، فحتى الشريف أو أمرابض أو الفقيه (إمام جامع المدشر أو الحي) لم يغد يهتم إلا بجمع "الفلوس" أي المال، مما يعني عقم المجتمع عن إنتاج أولياء وصلحاء جدد.

كما أن الحاجة إلى هؤلاء الأولياء تظل قائمة على المستوى النظري على الأقل، إذ ما زال الحس المشترك يستحضر العلاقة بين الإنسان وقوى الغيب على أساس مماثلتها للعلاقات السائدة في المجتمع المبنية على تراتبية هرمية، وفي هذا الإطار يحتل الأولياء درجة خاصة عند الله "تمكنهم من القيام بدور الوساطة والشفاعة للبشر عند الإله."[847] وما زال الإنسان في حاجة إلى هذه الوساطة في بعض الحالات التي تخرج عن نطاق إمكانياته، كحالات الإصابة بأمراض مستعصية يعتقد الإنسان أنها من فعل كائنات خارقة كـ"الجن"، بل لا يتورع حتى عن الذهاب إلى كل مشعوذ ومدعي القدرة على منح البركة والاستشفاء، فهي وسيلة "يملأ بها الإنسان المقهور خواء عالمه العاجز المحدد، بأمل القدرة على التصدي لواقعه والتحكم بمصيره، بمقدار ما يتخذ من هذه الرموز حلفاء له. جبروت الرجاء يحل محل قوة الفعل التغييري، روحانية الاستجداء والاحتماء تحل محل المطالبة بالحق والتصدي لانتزاعه."[848]

## 2. على مستوى الممارسات

(*) - توجد على بعد حوالي 10 كلم شمال الدريوش.

845 - والمثال على ذلك، أنني في إطار التحضير للبحث ذهبت إلى أحد الأشخاص الحاج بوبكري من قرية ميضار الأعلى ليفيدني بمعلومات حول ضريح سيذي امحند أوفاس، وكان معه أحد الأشخاص الملتحين، فبدأ يبدع هذه الظاهرة وينفي بركة هذه الأضرحة، مما جعل الحاج بوبكري يغضب ويتوعد هذا الشخص بغضب وانتقام أولياء الله. والأمثلة على ذلك كثيرة.

846 - استجواب مع السيد الحسين يدوش، يقطن بدوار بني بويري الوطا – ميضار الأعلى (الدريوش)، حوالي 40 سنة، موظف بالدائرة (مستوى الثانوي)، حيث أكد لي أن البركة اليوم لم تعد موجودة، لأن النية قلت، والنية هي أساس البركة.

847 - **الإسلام في المغرب**، ج 2، م. س.، ص. 48.

848 - **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، م. س.، ص. 146.

إذا كانت قيم التدين الشعبي المرتبطة بالأوليائية ما زالت حاضرة على مستوى تمثلات الناس على الرغم من خضوعها للتحوير، فإن هذا التصور سينعكس بطبيعة الحال على مواقف الناس العملية وممارستهم في الواقع. فإذا كان الإنسان يتجه في السابق إلى إمرابضن بالزيارة والهدايا والأضاحي لطلب عونها وحمايتها وتحكيمها وغير ذلك من المطالب، فإنه اليوم يتجه إلى أصحاب البركة الجديدة لطلب "لْعَرْفْ" أي المعرفة، التي سيحتاج في أي وقت ضيق إلى طلب تدخلها ومساعدتها فيما يعترضه من مشاكل في الحياة اليومية من مرض أو فقر أو حاجة إلى دين أو وظيفة أو ملاحقة سلطة وغيرها. لذا نجده يتقرب إليها بالهدايا والزيارات والرشاوى وغيرها من الأفعال.

كما أن الإنسان حينما يصاب بمرض خطير ويستعصى علاجه بالطب الحديث، نجده يشد الرحال إلى كل مدع لقدرات خارقة على الشفاء مهما كانت هويته، شريفا أم مشعوذا أم فقيها[849]، وأذكر في هذا الصدد حالة شخص ظهر خلال السنوات الأخيرة بمركز ميضار[*]، يدعى "سي علال" (ت 2006)، ادعى أن له قدرة على علاج الأمراض المستعصية فجاءته الوفود من كل ناحية في المنطقة، بل من أنحاء أخرى من المغرب، وكانت تقدر بالعشرات يوميا. وهذه الممارسات المرتبطة بحقل المعتقدات الشعبية، تزيد من الأمر صعوبة، خاصة وأن الحس المشترك لا يكشف عن نفسه بشكل واضح في ثنايا هذا الحقل المبهم والغامض.

وخلاصة القول، إن القيم المرتبطة بالأوليائية والصلحاوية ما زالت تحظى بالقوة والحضور في الحس المشترك للناس، إذ إنه على الرغم من التحويرات التي شهدتها هذه القيم فإنها تبقى ذات ثقل لا ينكر على صعيد اللاشعور الجمعي للناس. وهذا يعود إلى كون التنظيم الاجتماعي ما زال لم يشهد قطيعة واضحة بين نمط التقليد والحداثة، فعلى الرغم من أشكال التعارض البنيوي بين التقليد والحداثة فإن التقليد يظل - دائما - متابعا لعمله في حقل الحداثة، كما تظل الحداثة محافظة على مكانها في حقل التقليد، ومع هذا التعقيد لا يمكن نفي سيرورة التغير الاجتماعي التي يشهدها مجتمع الريفين الأوسط والشرقي.

## المطلب الثاني: آليات التحول؛ البنية العميقة والصورة الدينامية

إذا كانت قيم التدين الشعبي المرتبطة بالأوليائية والصلحاوية قد ضمنت لنفسها الوجود في الحقل الديني اليوم بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي، انطلاقا من عناصر توافقها مع الحس المشترك للناس، فإن منطق الحركية التاريخية للمجتمع يفرض عليها التحول للتكيف مع المستجدات السوسيوثقافية، والقدرة على الاندماج في الحركية العامة للمجتمع. ومع ذلك فإن هذا المجتمع لا يبرز بجلاء حدود القطيعة بين التراث الديني الشعبي، والتحولات التي تمس الحقل الديني برمته. فجوهر الاعتقاد الديني للناس ثابت لا يتغير، بينما أشكال التدين يلحقها بالضرورة التحول بفعل الحركة الدائبة للواقع الاجتماعي، وهنا يمكننا أن نتحدث عن التدين الشعبي كبنية عميقة وكصورة ديناميكية.

---

849 - عبد الخالق كربيلة، **المتطبب الشعبي وعالم الجن: دراسة اثنولوجية في إقليم الناظور**، ضمن **"سؤال الثقافة الأمازيغية: البناء، النظرية"**، إعداد: بقاسم جطاري، منشورات كليات الآداب والعلوم الإنسانية، رقم 39، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 10، ط. 1، مطبعة جسور، وجدة 2000، صص. 77 – 89.

(*) - على بعد حوالي 60 كلم غرب الناظور.

## 1. البنية العميقة للتدين الشعبي

يستمد الحديث عن البنية العميقة للتدين الشعبي أساسه من مفهومين ينتميان إلى مجال العلوم الانسانية: الأول ما سماه كارل يونج (C. G. Yung) بالخافية الجامعة أو اللاشعور الجمعي، والثاني ما نعته بيير بورديو (Pierre Bourdieu) بالهابيتوس Habitus.

يعتبر يونج الخافية الجامعة "كلية النماذج البدئية، مستودع جماع الخبرة البشرية منذ بدايتها الأولى، لا باعتبارها ميتا، أو نوعا من كومة نفايات مهجورة، بل جملة من الرجوعات والاستعدادات التي تعين حياة الإنسان بطرق غير مرئية وتكون أشد تأثيرا لأنها لا مرئية."[850] ويحتوي اللاشعور الجمعي على جماع الميراث الروحي للتطور البشري، الذي يلوذ من جديد في البنية العقلية عند الإنسان، وإليه ترجع أشد الأفكار تأثيرا في التاريخ وخاصة الأفكار الدينية.

أما الهابيتوس فيعرفه بورديو بأنه: "أنساق من الاستعدادات المستدامة والقابلة للنقل. إنها بنى مُبنيَنة، قابلة مسبقا للاشتغال بوصفها بنى مبينة، أي باعتبارها مبادئ مولدة ومنظمة لممارسات وتمثلات يمكن لها، موضوعيا، أن تتأقلم مع هدفها، من دون افتراض رؤية واعية للغايات والتحكم الصريح في العمليات الضرورية من أجل بلوغها."[851] وهذه الاستعدادات تكتسب عبر سلسلة كاملة من التكييفات الخاصة بأنماط حياة معينة، وعليه فهو يشتغل "بوصفه تجسيدا ماديا للذاكرة الجماعية، معيدا في الخلف إنتاج ما اكتسبه السلف"،[852] وهو ما يسمح للأفراد بالتوجه في حقلهم وتبني ممارسات تتفق مع انتمائهم الاجتماعي. وبهذا المعنى فالهابيتوس هو تجسيد للذاكرة الجماعية، التي تضمن استمراريتها عبر آليات التنشئة والتربية الاجتماعية.

انطلاقا من هذين المفهومين، فإن التدين الشعبي – أو أي مستوى آخر – يحتوي على بنية عميقة كامنة في اللاشعور الجمعي والذاكرة الجماعية للناس، والتي تتمثل في حاجة الإنسان الدائمة إلى معايشة المقدس، لأنه "عنصر من عناصر بنية الوعي وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي. ذلك أن عالما ذي معنى هو حصيلة سيرورة جدلية يمكننا أن نسميها عملية تجلي المقدس."[853] وقد شكلت الأوليائية والصلحاوية، بالنسبة لمجتمع الريفين الأوسط والشرقي، كما حال مجتمعات إسلامية أخرى، أهم مداخل تجلي المقدس واستحضاره في الذوات والأزمنة والأمكنة، وحاجة الإنسان إلى استجلاء المقدس حاجة لانهائية ممتدة عبر الزمن، كما أن اللاشعور الجمعي والهابيتوس يظلان أداتين فعالتين لتحتفظ للمجتمع بميراثه الروحي، والذي شكلت الأوليائية والصلحاوية أبرز تعبيراته.

## 2. الصورة الدينامية للتدين الشعبي

---

850 - كارل غوستاف يونغ، **البنية النفسية عند الإنسان**، ترجمة نهاد خياط، دار الحوار، اللاذقية – سوريا 1994، ص. 57.

851 - Pierre Bourdieu, *Le sens pratique, le sens commun*, la maison des sciences de l'homme, édition de minuit, Paris 1980, p. 88.

852 - *Ibid.*, P. 91.

853 - مرسيا إلياد، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة وتقديم: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، ط. 1، بيروت 2007، ص. 40.

إذا كان اللاشعور الجمعي والذاكرة الجماعية لمجتمع الريفين الأوسط والشرقي قد ضمنا استمرارية البنية العميقة للتدين الشعبي، فإن سيرورة التغيير التاريخية التي يمر بها المجتمع تفرض على أنماط هذا التدين الشعبي ضرورة التحول والتبدل حتى تندمج في الحركية الاجتماعية، وتنظم هذه العملية لتتجنب التوترات التي يمكن أن تلحق المجتمع من جراء التعارض بين أنماط التدين وسيرورة التغيير الاجتماعية.

لكن هل يمكن فعلا أن نتحدث عن تحول؟ ذلك أن التحول يعني تغييرا بنيويا يمس طبيعة النسق الاجتماعي برمته، كما يمس توجهه العام وشكل تنظيمه.[854] فكما بينا فإن مجتمع الريفين الأوسط والشرقي، كحال معظم المجتمعات المحلية بالمغرب وبالعالم النامي كافة، يعيش وضعية صراعية بين القوى التقليدية، التي تضفي صبغة القداسة على بعض أشكال التدين الشعبي، ومنها خاصة الأوليائية والصلحاوية، وبين القوى الجديدة التي تحاول إعادة النظر في هذه الأنماط باعتبارها أنماطا تاريخية قابلة للتجديد والتغير، بينما تبدي قوى التقليد مقاومة شديدة لهذه الاتجاهات الجديدة. ومع ذلك فمجتمع الريفين الأوسط والشرقي يبدي دينامية واضحة على مستوى التدين الشعبي، ما دام أن "التغير الاجتماعي هو كل ملحوظ في الزمن، يؤثر بطريقة غير مؤقتة ولا عابرة في البنية أو العمل الوظيفي في التنظيم الاجتماعي لجماعة معينة ويغير مجرى تاريخها."[855] وإذا كان التحول واقعة حتمية، فهل يعني أنه يشمل جميع مكونات هذا النمط من التدين الشعبي، أي الأوليائية والصلحاوية؟ أم أن هناك عناصر تتحول وأخرى تبقى ثابتة؟ وكيف يتمثل الفاعلون الاجتماعيون هذا التحول، وما مدى تأثيره على سلوكهم وممارستهم؟

## المطلب الثالث: آليات الاستمرار؛ السياسة الدينية للدولة

إذا كان التغير الذي يمس بنية المجتمع يؤدي إلى تحولات متسارعة في مجال القيم، فإن الاستمرارية تظل عنصرا فاعلا للمجتمع للاحتماء بها من تأثير الهزات المتكررة والتحولات التي تعصف ببنية النسق الاجتماعي. وتعتبر السلطة في المغرب من أبرز الفاعلين الاجتماعيين الذين يسعون إلى إنتاج العديد من المؤسسات والرموز والثقافات الدينية التي تؤسس بالتبعية لإسلام رسمي يوازي الاختيارات الأساسية للنسق ولا يتعارض معها مطلقا، وهذا كله طلبا لمزيد من المشروعية التي تعني مزيدا من الاستمرارية.[856] وفي هذا الإطار تسعى السلطة إلى التوافق مع الثقافة الدينية السائدة أو إعادة إنتاجها لضمان الاستقرار والتوازن، وتأتي الأضرحة والأوليائية على رأس هذه الأنماط التي حظيت بدعم أجهزة السلطة الرسمية، لضمان استمراريتها وإشعاعها لمجابهة التحديات الإيديولوجية الوافدة.

### 1. السماح والاعتراف بالوجود

---

[854] - **سوسيولوجية الحداثة والتقليد**، م. س.، ص. 18.

[855] - *Le changement social*, Op. Cit., p. 22.

[856] - **صناعة النخبة بالمغرب**، م. س.، ص. 188.

إذا كان هذا النمط من التدين الشعبي قد ارتبط بمرحلة تاريخية شهدت ولادة العديد من ئيمرابضن، فإنه وعلى الرغم من ذلك لا يزال يستقي حضوره من ذلك العدد الهائل من الأضرحة والمزارات وما يرتبط بها من أمكنة مقدسة، كالكراكير والروضات وغيرها، خلفها هؤلاء الأولياء وراءهم كتعبير عن استمرارية فاعليتهم في الحياة. وأضحت اليوم هذه الأمكنة بمثابة مؤسسات قائمة الذات ببناياتها الواسعة وتجهيزاتها الضخمة وقاعدتها الاقتصادية العريضة، التي تعرف رواجا بشريا واقتصاديا كبيرا، وتؤدي أدوار متعددة.

وعلى الرغم من كل أصوات الاحتجاج الأصولي التي تعتبر هذه المؤسسات غير شرعية من منظور فقهي، وترى فيها بدعة تمس بجوهر العقيدة الإسلامية القائم على التوحيد، فإن السلطات الرسمية تسمح لهذه المؤسسات بالاستمرار وبممارسة أنشطتها الاعتيادية بدون منع أو مضايقات. ويعتبر عدم تعرض الأضرحة للإغلاق ومنع الأنشطة الدينية المقامة بها، أول مؤشر على دعم الدولة لهذه المنشآت والتقاليد الدينية المحلية المرتبطة بها. وفي هذا الصدد يقول حمودي: "وقد عاد هذا المكان (الضريح) والعبادة المنذورة له – وهما شيئان انتقدتهما في وقت ما النخب التي كانت في السلطة – بقوة منذ الستينات بفضل التشجيع المادي والمعنوي الذي قدمته لها السلطة المركزية."[857]

ولا يقتصر الأمر على مجرد السماح بالوجود، بل لقد تعداه إلى إضفاء شرعية على هذه الأضرحة من خلال الإشراف على تنظيم المواسم المقامة بها (كأعياد المولد النبوي)، وما حضور الشخصيات السامية إلى هذه المواسم إلا تعبير عن منح الشرعية لها. وهذا الأمر يتفق مع السياسية الدينية الجديدة للدولة، التي تنتشر في مجموع البلاد، في المدن الكبرى كما في البوادي.[858]

**حضور شخصيات رسمية أثناء الاحتفال المقام بزاوية كركر – تيزطوطين يوم 23 أبريل 2010**

## 2. العون المادي الملموس

---

[857] - **الشيخ والمريد**، م. س.، ص. 176.

[858] - المكان نفسه.

تخضع بعض الأضرحة بالريفين الأوسط والشرقي لإشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية باعتبارها منشآت دينية، وعلى هذا الأساس فإنها تكتفي بإشراف عام لا يسمح لها بأخذ نصيب من مداخيل الضريح المالية، في حين تتدخل لسد أي عجز مالي ممكن لتسييرها، كما تسارع إلى تقديم الهبات المالية التي تهدف إلى صيانة بناياتها وتوسيع حجمها وتجهيزاتها. لكن الملاحظ في المنطقة أن قلة قليلة من الأضرحة تحظى بهذا الدعم، وخاصة تلك المرتبطة بزوايا، أما أغلب الأضرحة فتوجد في حالة سيئة بمختلف المناطق، وقد بدأت مؤخرا – مع إصلاح الحقل الديني بالمغرب – مندوبيات الأوقاف في المنطقة بإحصاء الأضرحة وتوفير بنك للمعطيات حولها، ومحاولة إحياء الدور الديني والاجتماعي لهذه المنشآت.

وتحظى بعض الأضرحة أكثر من البعض الآخر بدعم الدولة وعلى رأسها ضريح سيدي شعيب أونفتاح بتمسمان، وسيدي بوخيار بالحسيمة، وسيدي محمد أمزيان بأزغنغان. كما تحرص الدولة على تقديم الهبات المالية للشرفاء المنحدرين من هذا الولي، وتعزيز مكانتهم بمنحهم الظهائر الشريفة التي توصي بتوقير جانبهم والمحافظة على امتيازاتهم.

وخلاصة القول إن مجتمع الريفين الأوسط والشرقي يعيش دينامية واضحة على مستوى الثقافة الدينية الشعبية، فعلى الرغم من أن التدين بوصفه نشاطا اجتماعيا يعمل على إعادة إنتاج بنياته التي تضمن له التوافق مع الحس المشترك والتنظيم الاجتماعي، إلا أن سيرورة التحول، باعتبارها واقعة تاريخية حتمية، تفرض عليه ضرورة التكيف مع المتغيرات الجديدة، ومع ذلك تعمل قوى المحافظة على ضمان الاستمرارية للحفاظ على توازن واستقرار المجتمع. والتدين الشعبي في ظل بؤرة هذه التفاعلات بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين ينتج أوضاعا مبهمة يصعب الكشف عن بنياتها الأشد خفاء التي تعمل إما على إعادة الإنتاج أو التحويل، ومن هذا المنطلق تقتضي الدراسة ضرورة ربط الصلة بالواقع، دون الوقوع في تنظيرات مشبوهة وتفسيرات لا أساس لها على أرض الواقع.

## المبحث الثاني

# مظاهر وعوامل التحول في حقل التدين الشعبي
# وانعكاساتها على التدين العام

تقع الأوليائية والصلحاوية في الريفين الأوسط والشرقي – بل وفي المغرب عموما – في بؤرة الصراع بين الفاعلين الاجتماعيين على اكتساب الموارد الرمزية والمادية للهيمنة على الحقل الديني، بغية اكتساب المشروعية التي تضمن احتكار باقي الحقول المجتمعية. ولهذا فمع التحولات التي أصبح يشهدها هذا المجتمع، أضحى التدين الشعبي بمثابة ميدان خصب للتنافس بين هؤلاء الفاعلين، مما يعطي دينامية واضحة لمنظومة التدين الشعبي. فما هي مظاهر هذه التحولات؟ وما العوامل التي تتحكم فيها، وكيف تنعكس على الحقل الديني العام؟

## المطلب الأول: مظاهر التحول في حقل التدين الشعبي بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي

إذا كان التدين الشعبي من أبرز الحقول المجتمعية التي تشهد دينامية متسارعة في مجتمع الريفين الأوسط والشرقي، وذلك استجابة لمتغيرات بنيوية تمس هذا المجتمع، وفي ضوء تنافس محموم بين الفاعلين الاجتماعيين على الهيمنة على الحقل الديني، فإن مقتضيات البحث العملي تفرض علينا اللجوء إلى الميدان الواقعي، لإبراز حجم هذه التحولات ومظاهرها، وسعيا منا إلى تلمس أهم مظاهر هذه التحولات التي يعرفه حقل التدين الشعبي بالمنطقة، قمنا بإنجاز استمارة حول تمثلات وممارسات التدين الشعبي بالمنطقة، ضمت عينة من 160 شخصا من مختلف المستويات العمرية والجنسية والمهنية والتعليمية، إضافة إلى الاستعانة بمؤشرات أخرى وفرتها لنا الجهات المسؤولة بالمنطقة.

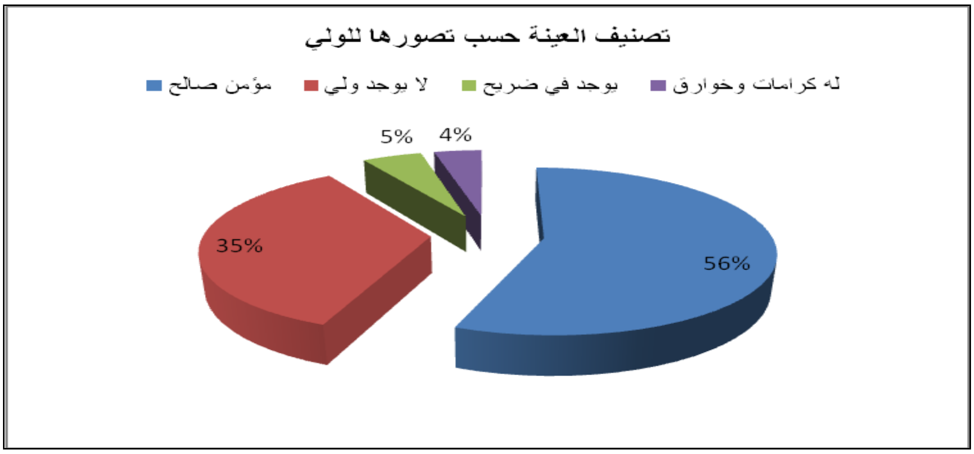
جدول: **تصنيف أعداد العينة حسب الجنس والسن**

| الجنس / السن | 12 - 18 | 19 - 40 | 41 - 59 | 60 فما فوق | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|
| الذكور | 15 | 30 | 20 | 10 | 75 |
| الإناث | 20 | 35 | 20 | 10 | 85 |
| المجموع | 35 | 65 | 40 | 20 | 160 |

### 1. على مستوى تصور وإنتاج الأوليائية والصلحاوية

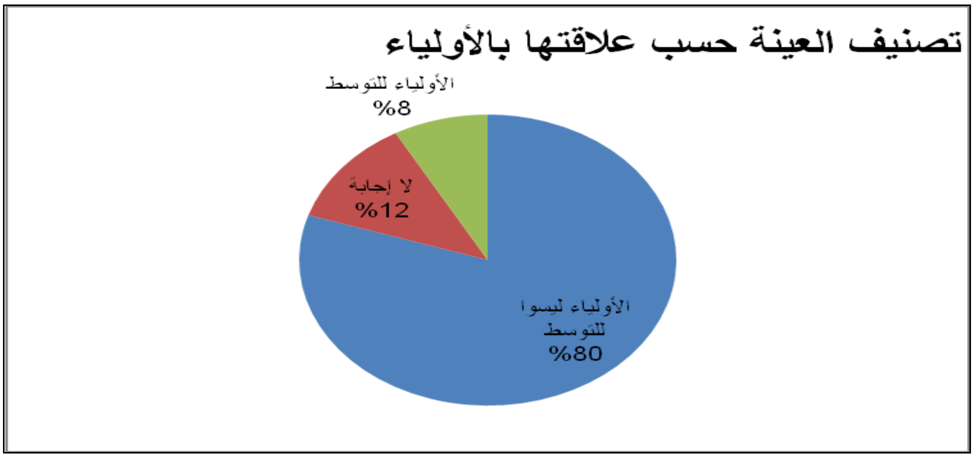
#### أ) صورة الأوليائية والصلحاوية

إذا كانت صفة الأوليائية والصلحاوية، أي ئيمرابضن، مرتبطة بفئة خاصة لها الحظوة والقرب من الله، أي أنها تجسد حضور المقدس في العالم، فإن هذه الصفة تعرضت لتبدلات جوهرية في تصورات سكان الريفين الأوسط والشرقي، كما يوضح ذلك السؤال الذي طرحنا حول تصور الناس للولي، فجاءت النتيجة كالتالي:



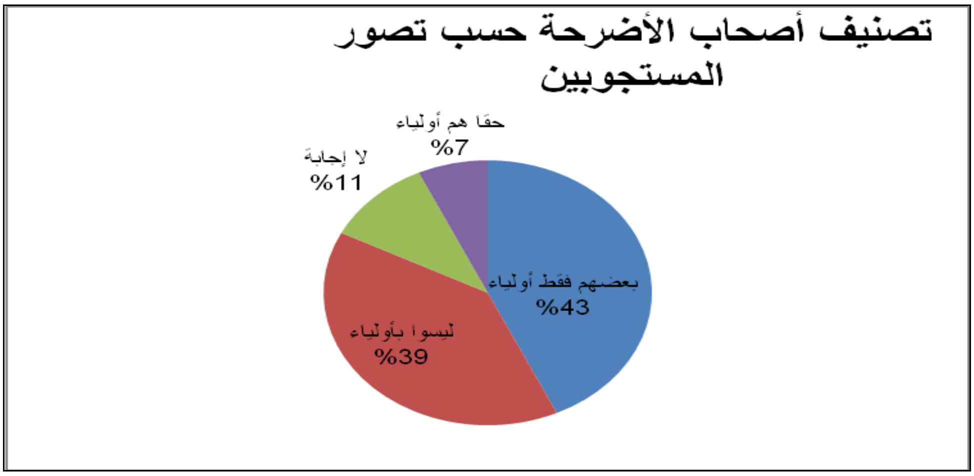

نسجل في هذا الصدد ارتفاع نسبة الذين يعتبرون الولي مؤمنا صالحا، أي يمكن لأي إنسان امتلاك هذه الصفة دون أن تكون له خاصيتا الشرف أو الكرامة، بينما 34% من العينة نفت وجود ولي بتاتا.

أما من حيث تصور الناس للعلاقة مع الأولياء فجاءت النتيجة كالتالي:



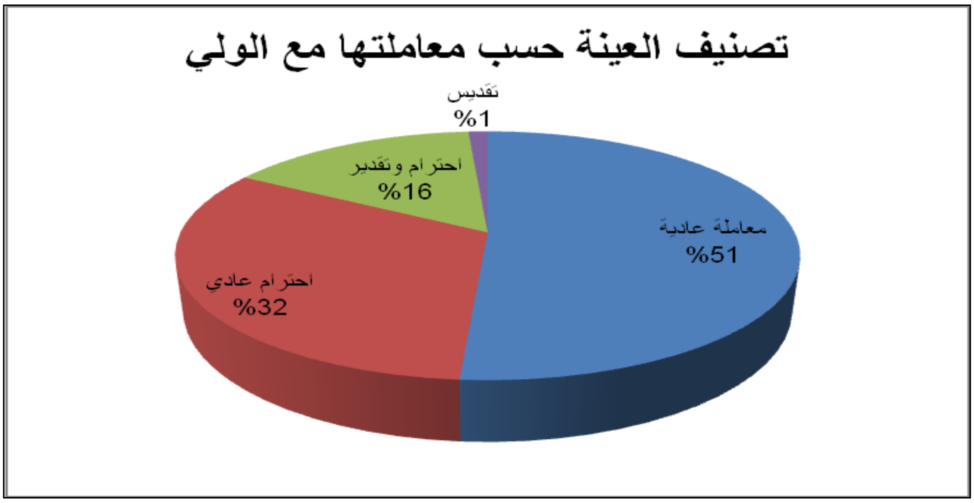

نجد تحولا عميقا في تلك النظرة التراثية لدى سكان الريفين الأوسط والشرقي – بل ومجتمعات إسلامية أخرى – التي تنظر إلى الأولياء بكونهم يقومون بدور الوسيط بين عالم الغيب وعالم البشر.

وحول تصور الناس لماهية أصحاب الأضرحة، هل يعتبرون أولياء أم بعضهم فقط أو ليسوا بتاتا بأولياء، وجدنا النتيجة التالية:




يتضح من خلال هذا المبيان تراجع اعتقاد الناس في أصحاب الأضرحة، بل كما أكدت لي بعض مقابلات مع بعض الأشخاص[859] أن هناك إشاعات حول نفي صفة الأوليائية عن بعض أصحاب هذه الأضرحة، فبعضهم يرى أنها مكان لدفن يهودي أو نصراني أو شخص عادي، بل اعتبرها البعض تحتوي فقط على جثث حيوانات أو كنوز.

أما حول نوع العلاقة التي يجب أن تربط مع من يحملون هذه الصفة، وجدنا:




نلاحظ من خلال المبيان تراجعا للتصور الديني الشعبي الذي كان يحمل نظرة قدسية للولي، في حين غلبت نظرة جديدة لا ترى للولي أي امتياز ومن ثم أي تمييز في طريقة معاملته مع بقية مكونات المجتمع.

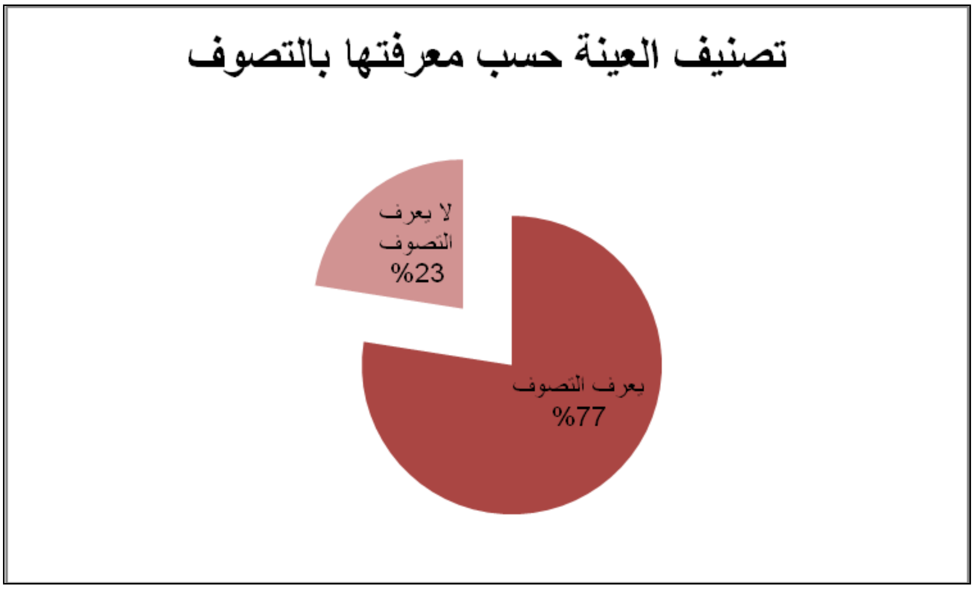
توضح لنا المعطيات السابقة تحولات جذرية في التدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي، حيث تشهد التصورات التراثية حول الأوليائية والصلحاوية تراجعا حادا، وذلك في مقابل بروز تصور جديد لا يعطي للأولياء والصلحاء أي صفة تقديسية تجعل لهم مكانة متميزة في علاقتهم بعالم الغيب وبالتالي لا تبرر لهم أي امتياز عن بقية مكونات المجتمع.

[859] - مثلا حكى لي الفقيه الزلالي السابق الذكر أن جثة الولي سيذي أعمار أوموسى المدفون بتزاغين تعود لشخص نصراني. وأكد لي أيضا المرابط محمد (سبق ذكره) أن بعض الأضرحة بإفرني تحتوي على كنوز (مثلا زاوية سيذي يحيى يأتيها السوسيون للتنقيب).

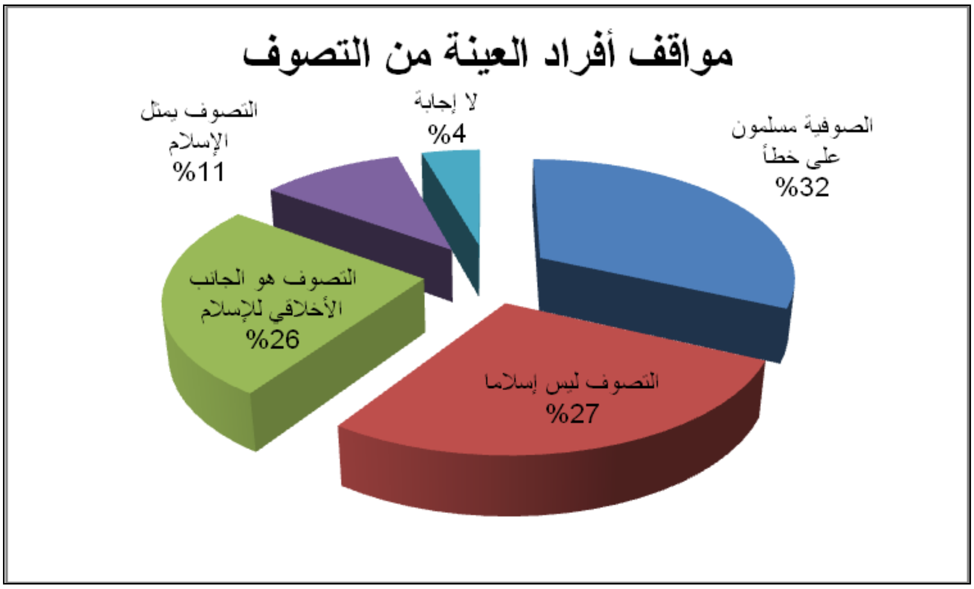
## ب) الطرق والزوايا الصوفية

إذا كان التصور الجديد للأولياء والصلحاء قد حمل تحولات عميقة في الفهم حول هذا النمط من التدين الشعبي، فينبغي أن نبرز التصورات التي يحملها سكان الريفين الأوسط والشرقي حول المنتج الأساسي لهذا النمط، ألا وهو التصوف وما يرتبط به من طرقية وزوايا وشرفاوية.

حاولنا في البداية أن نتعرف على حجم معرفة أفراد العينة المستجوبة بالتصوف، فحصلنا على النتائج التالية:




من خلال هذا المبيان يتضح أن نسبة الفئة التي تعرف التصوف مرتفعة مع نسبة الفئة التي لا تعرف، لكن هل هذه المعرفة تؤكد وجود مواقف إيجابية لدى الناس حول التصوف؟ هذا ما سنوضحه من خلال المبيان أسفله:



يتضح لنا أن نسبة مهمة من أفراد العينة تحمل نظرة سلبية حول التصوف، وهذه النظرة هي التي ستنعكس حول الممارسة الصوفية للساكنة، والتي تتجلى من خلال الانتماء إلى الطرق والزوايا الصوفية.

جدول: **عدد المريدين وأماكن الانتشار لبعض أهم الزوايا بالريفين الأوسط والشرقي**(*)

| الزاوية | المقر | العدد التقريبي للمريدين | أماكن انتشارها |
|---|---|---|---|
| الزاوية الشرقاوية الدرقاوية | مركز تيزطوطين | 30 | تيزطوطين ومحيطها |
| زاوية كركر الدرقاوية | دوار أولاد عيسى كرت - تيزطوطين | 200 | تيزطوطين والدريوش |
| الزاوية الدرقاوية | دوار اوشيخا | 10 | تيزطوطين |
| الزاوية القادرية البغدادية | مركز الدريوش | 1000 | |
| زاوية مولاي الطيب الدرقاوية | الحي الجديد – مركز تيزطوطين | 30 | تيزطوطين |
| الزاوية التيجانية | الحي المدني - الناظور | 15 | تفرسيت، ميضار، الناظور |
| الزاوية القادرية البغدادية | الحي الجديد - زايو | 100 | الناظور، بركان |
| زاوية سيدي الحاج علي الدرقاوية | تسافت - قاسيطة | 100 | |
| الزاوية القادرية البودتشيشية | شارع الأردن - الحسيمة | 60 | داخل الإقليم |
| الزاوية التيجانية | شارع الأدارسة - الحسيمة | 100 | |
| الزاوية العلاوية | شارع أمبارك البكاي - الحسيمة | 300 | |

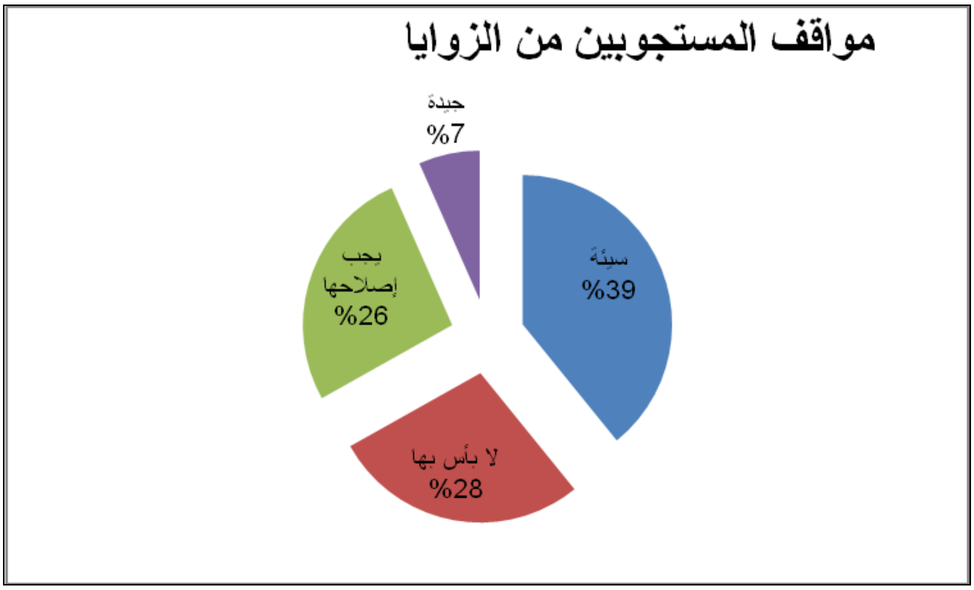
من خلال هذا الجدول يتضح ارتباط الزوايا والطرق الصوفية ببعض المراكز الحضرية الجديدة التي قامت في المنطقة خلال مرحلة الحماية الإسبانية (مثل تيزطوطين، الدريوش، الناظور، زايو، الحسيمة)، وأيضا ضعف الحجم العددي للمنتمين إليها إذا قارناه بالعدد الإجمالي للسكان بهذه المراكز، فمثلا عدد المنتمين للزوايا لا يشكل إلا 6.66% من إجمالي ساكنة مركز تيزطوطين، وفي بلدية الحسيمة لا يشكلون إلا 0.84% من إجمالي الساكنة. ومن خلال الرجوع إلى ملحق الدراسة الذي يتضمن لائحة الزوايا بأقاليم الريفين الأوسط والشرقي، يتضح اندثار بعض الزوايا التي هيمنت لفترة تاريخية على بعض الكتل القبلية، كالزاوية الخمليشية بكتلة صنهاجة السراير، وزاوية بوجدين بأيث توزين، وتراجع أخرى كالزاوية القادرية بأيث وليشك، بينما ضمنت بعض الزوايا لنفسها الاستمرارية، كزاوية كركر وبعض الزوايا العلاوية، بفضل مواكبتها للطرق الجديدة في التنظيم والتعبئة، في حين برزت في العقود الأخيرة من القرن الماضي زوايا جديدة مرتبطة بالطريقة التيجانية والطريقة البودتشيشية القادرية.

لكن الملاحظ على هذه الزوايا أنها لم تعد تحظى بنفس الأهمية لدى الساكنة كما كانت في الماضي، نتيجة ظهور فاعلين جدد كالحركات الإسلامية والمجتمع المدني، وأيضا ضعف حضورها الاجتماعي والديني واقتصارها على إحياء بعض المناسبات الدينية والمواسم. والأهم هو عجزها عن إنتاج أولياء وصلحاء جدد، فالرأسمال الرمزي لهذه الزوايا يرتكز على استثمار بركة الشيوخ المؤسسين، دون أن تكون للشيوخ الحاليين نفس

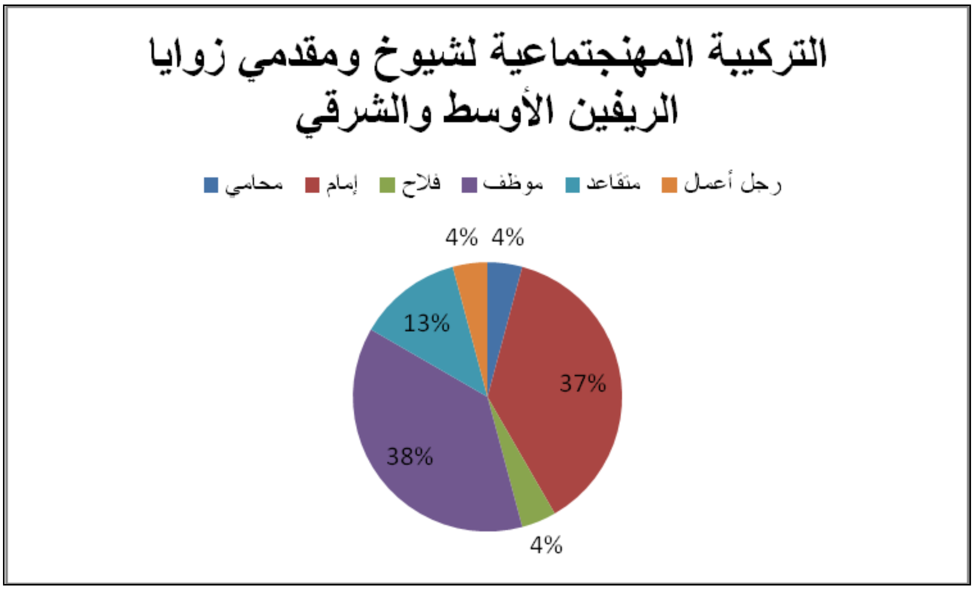
---

(*) - معطيات مستمدة من مندوبيتي وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالناظور والحسيمة.

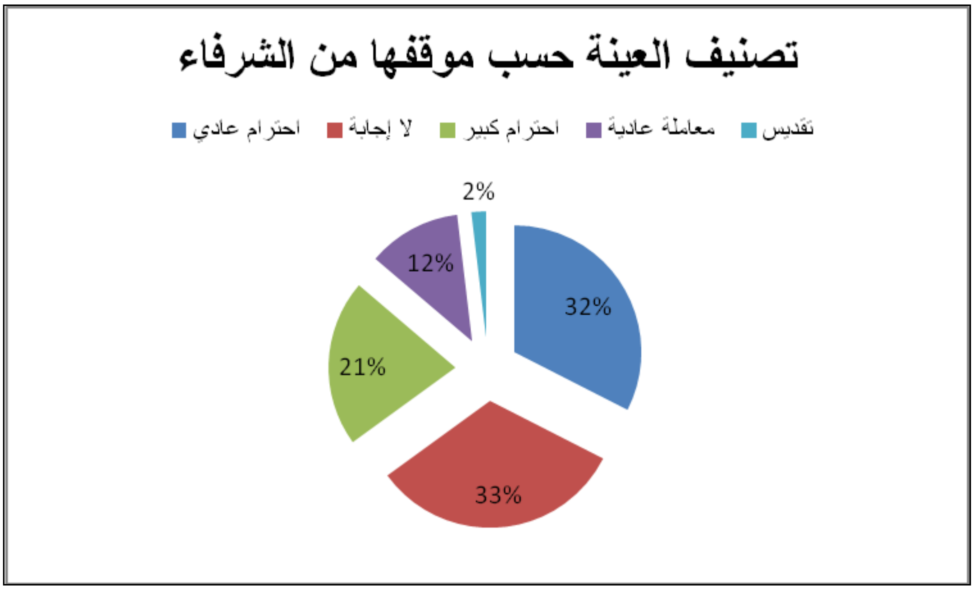
البركة، بل نجد انتقادات واضحة من فئات عديدة من المجتمع لسلوكيات هؤلاء المشايخ. ومن خلال البحث الذي أجريناه اتضحت لنا بعض من مواقف الناس حول الزوايا، كما يبين ذلك المبيان التالي:




يعكس المبيان تحولا في نظرة الريفيين نحو الزوايا، ولعل هذا ما يفسر ضعف الانتماء لها، لكن الزوايا التي حققت الاستمرارية ترجع إلى عوامل لا تخص فقط الرأسمال الرمزي لشيوخها، وذلك ما يمكن أن نبينه إذا نظرنا إلى البنية المهنية-الاجتماعية للمشرفين على هذه الزوايا.




أما عن قيمة الشرف لدى المستجوبين، فتؤكد ذلك النتائج المستخلصة حول تصور الناس لعلاقتهم مع من يدعون هذه النسبة الشريفة.




نلاحظ أن نسبة مهمة من الناس فضلت عدم البوح عن موقفها من الشرفاء، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى دواعي أمنية. لكننا لاحظنا نفورا لدى المستجوبين من الامتيازات التي تحصل عليها هذه الفئة(860)، بل إن أحد أبناء هؤلاء الشرفاء لا يعترف بوجود ميزات خاصة للشرفاء تخول لهم امتيازات سواء دنيوية أو أخروية.

من خلال هذه المعطيات، يتضح تحول في التصور الديني الشعبي لمفهوم وصورة الأوليائية والصلحاوية نحو نزع طابع القداسة التي أضفيت عليها لفترة تاريخية مديدة من تاريخ الريفين الأوسط والشرقي الوسيط والحديث. وذلك راجع إلى التحولات التي مست نظرة الناس إلى التصوف والزوايا والطرقية، لكن دون أن يعني ذلك نهاية لهذه الأنماط التاريخية من التدين الشعبي، التي ما زالت تتغذى من رأسمال تاريخي رمزي، ونجح بعضها في التكيف مع معطيات الواقع الاجتماعي المستجد، لكن دون أن تؤدي نفس الدور الذي كانت تؤديه سلفا.

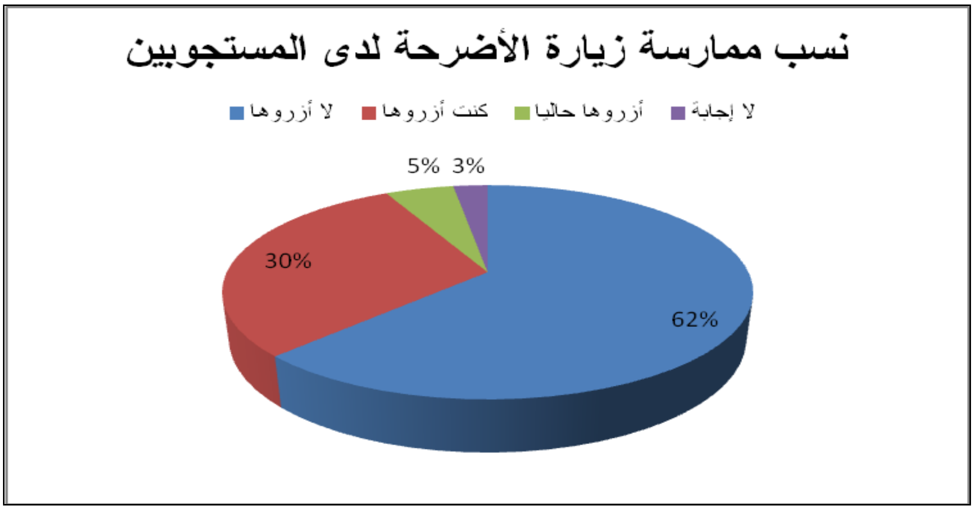
## 2. على مستوى وظيفة الأوليائية والصلحاوية

إذا كان التحول قد مس مفهوم ومضمون الأوليائية لدى ساكنة الريفين الأوسط والشرقي، فإنه على قد مس أيضا الوظائف التي كانت تؤديها هذه الفئة سواء على الصعيد الفردي أو الجماعي، وذلك ما سنحاول استجلائه من خلال البحث الذي أنجزناه.

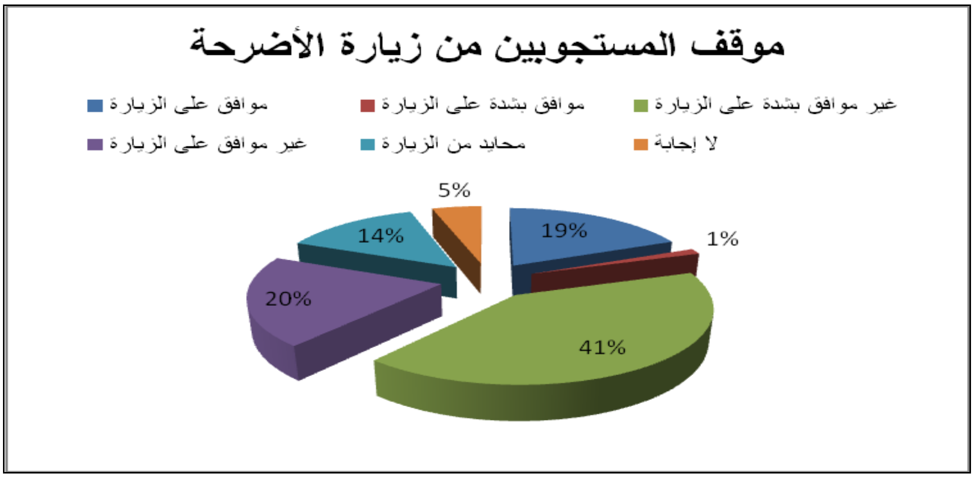
### أ) الوظائف الفردية

ارتبطت الأوليائية والصلحاوية، في تصورات الأفراد، بالقيام بوظائف التيسير والاستشفاء والتبرك، وذلك ما يوضحه أحد أبرز الطقوس المرتبطة بها ألا وهي الزيارة.

860 - لا يعني الأمر حكما نهائيا بغياب تبجيل الشرفاء في المنطقة، بل وقفت على حالة شرفاء "إِعْثْمانَن" بقرية عين الزهرة على بعد حوالي 20 كلم عن الدريوش حيث يحظون باحترام بالغ من قبل السكان، ويحرصون على إقامة موسمهم، وصيانة أضرحة أجدادهم وبناء المساجد. كما كان الشريف الراحل الحاج البحراوي بمركز ميضار يحظى باحترام فائق من الناس ويستدعى للحضور إلى المناسبات والولائم.




يوضح المبيان تراجع هذه الممارسة لدى ساكنة الريفين الأوسط والشرقي، ولتأكيد ذلك قمنا بفحص مواقف الناس من مسألة الزيارة عموما، فكانت النتيجة التالية:

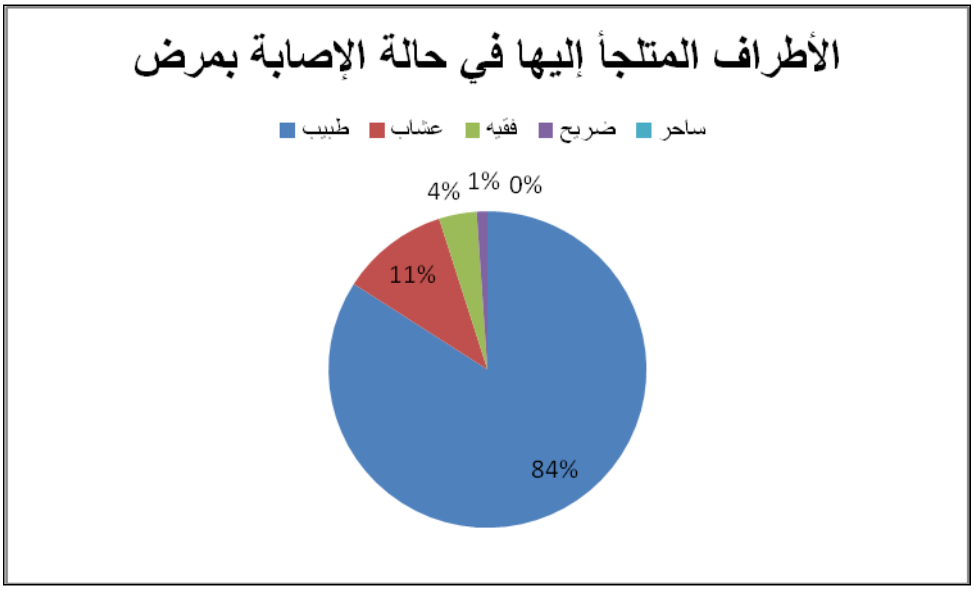



ولعل هذه النتائج المحصل عليها، تقترب من النتائج التي تم تحصيلها على الصعيد الوطني، فقد جاء في البحث الوطني حول القيم أن 53% من المغاربة لم يقوموا بزيارة الأضرحة نهائيا، في مقابل 11% يزورونها بانتظام، في حين 33% حسب المناسبة، وعبر 47% عن موقف مناهض للزيارة، مقابل 40% عن موقف مؤيد.[861]

إن تراجع هذه الممارسة المرتبطة بالأضرحة، يمكن أن تكون لها علاقة بتراجع وظائف هذه الأنماط الدينية الشعبية، ولعل أبرزها الوظيفة الاستشفائية، وذلك ما يتضح من خلال المبيان التالي حول الأطراف التي يلجأ إليها المستجوب للاستشفاء.

---

861 - **تقرير الحالة الدينية في المغرب 2007 – 2008**، المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، الإصدار الأول، ط.1، مطبعة طوب بريس، الرباط، أكتوبر 2009، ص. 29.

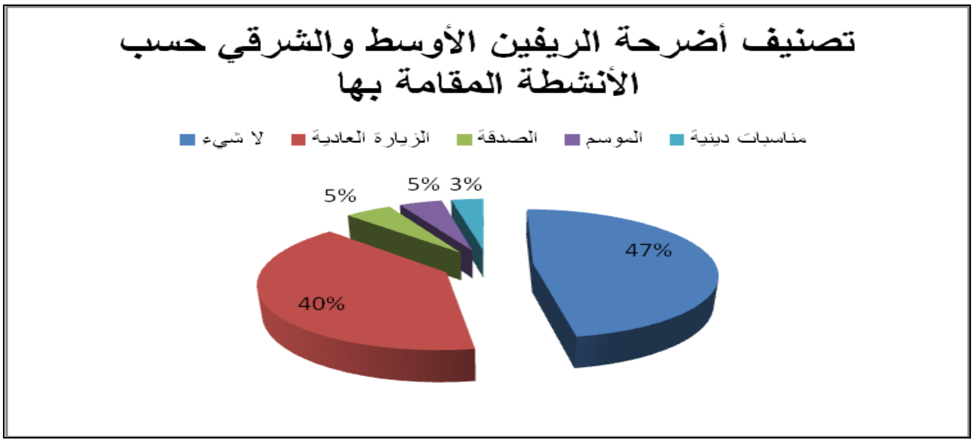



يتأكد لنا تراجع الدور الاستشفائي للأضرحة في مقابل الأساليب الجديدة للاستشفاء المتمثلة في الطب، لكن فيما يخص الأطراف الأخرى نلاحظ حضور طرفين في عملية التطبيب الشعبي، هما: العشاب والفقيه، وإن كانت نسبة السحرة 0% فلا يعني ذلك غياب اللجوء إلى هذا الطرف، بل أعتقد أن الهاجس الاجتماعي كان وراء السبب في عدم الجواب، فالممارسة الواقعية تؤكد عكس ذلك، لكن يظل هذا العمل تحيط به السرية والكتمان.

### ب) الوظائف الجماعية

لم تشهد وظيفة الأوليائية والصلحاوية تحولا على الصعيد الفردي فحسب، بل حتى على المستوى الجماعي، فقد حدث انفصام بين هذا النمط من التدين الشعبي والجماعات الحاضنة له والتي كانت تمثلها القبائل، وذلك يتجلى من خلال عدة مؤشرات، منها:

- تعرض كثير من الأضرحة للتخريب والدمار والإهمال.
- من خلال ملاحظتنا للأضرحة بالريفين الأوسط والشرقي وجدنا أن حوالي 25% منها فقط لها مشرف أو مقدم يسير شؤونها، إما تعينه وزارة الأوقاف، أو ينحدر من أحفاد الولي – حسب زعمه -، وهو الغالب، أو من أحد سكان الدوار. لكن الملاحظة المثيرة للانتباه هي عدم وجود خلف لهؤلاء المشرفين عند وفاتهم، بل اعتبر مقدم ضريح سيدي أعمار أوموسى بتزاغين بعد وفاته من اليهود.
- توقف عدد من الأنشطة والمواسم التي كانت تقام في هذه الأضرحة، وتراجع الإقبال على الأنشطة التي تقام بالأضرحة الأخرى، باستثناء المواسم التي تخلدها الزوايا والتي لا تزال تحظى، بالإقبال بل بحضور شخصيات رسمية تمثل السلطات المحلية والإقليمية، أو مواسم بعض الأضرحة التي تدخل في أغراض سياحية، كموسم سيدي شعيب أونفتاح بتمسمان، وموسم سيدي بوخيار بشقران – الحسيمة. ولعل ذلك ما سيتضح لنا من خلال استعراض أهم الأنشطة المقامة بـ274 ضريحا، شملتها الدراسة بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي:




يوضح لنا المبيان تراجع الأنشطة الجماعية التي كانت تحتضنها هذه الأضرحة، وذلك ما أكده موقف المستجوبين من حضور وتأييد المواسم التي تقام بها، فـ42.5% أكدوا أنهم لا يحضرون هذه المواسم، مقابل 8.75% الذين أكدوا حضورها، ووصلت نسبة عدم التأييد لهذه المواسم إلى 46.8%، مقابل 8.1% أكدت تأييدها.

ـ تعرض بعض الأولياء للتصفية الجسدية خلال الفترة المعاصرة، خاصة خلال مرحلة المقاومة الريفية، كسيدي أحمد البوجدايني في بني توزين، وسيدي أحمد القرقري في بني وكيل[862]، وعبد السلام بورجيلة الذي أمر ابن عبد الكريم الخطابي برجمه حتى الموت سنة 1924 لتقديمه معلومات حول المقاومة الريفية للإسبان.[863]

ـ تراجعت الأدوار التحكيمية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية لإمرابضن، بعد ظهور مؤسسات الدولة الحديثة (القضاء، الأمن، الإدارة) وتوغلها بالمنطقة، وشكلت فترة الحماية الإسبانية وتجربة المقاومة محطة أساسية في نقل الريف من وضع سياسي تقليدي إلى تجربة تحديثية مهمة.[864]

## المطلب الثاني: عوامل التحول في حقل التدين الشعبي بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي

تعرف الثقافة الدينية الشعبية بالريفين الأوسط والشرقي دينامية واضحة، وهذا ما جعل بعض الباحثين يتساءل عما إذا كان هذا الأمر يعني ظهورا متزايدا للأفكار العلمانية وتراجعا للتأثير الديني؟ أو نوعا من انعدام الرضا عن نظام الحكم الحالي؟[865] وإذا كانت ملامسة هذه الدينامية تبقى أمرا في غاية التعقيد، نظرا لصعوبة تأكيد القطيعة أو الاستمرارية داخل الحقل الديني، وتساكن عناصر التقليد والحداثة في أعماق هذه الأنماط الدينية الشعبية، فإنه، انطلاقا مما سبق، توضح لنا وجود حركية وسيرورة نحو التحول داخل هذا الحقل، وعليه نتساءل عن عوامل هذا التحول؟

### 1. التغير الاجتماعي: البنية التحتية

862 - **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، م. س.، ص. 208.
863 - **أيث ورياغل: قبيلة من الريف المغربي**، م. س.، ص. 286.
864 - عبد الرحمن اليوسفي، **مؤسسات جمهورية الريف**، مجلة أمل، م. س.، صص. 91 – 102.
865 - **أيث ورياغل: قبيلة من الريف المغربي**، م. س.، ص. 287.

يعتبر التغير الاجتماعي أحد العوامل المسؤولة عن التحولات التي شهدها حقل التدين الشعبي بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي، ولا يرتبط هذا التغير الاجتماعي بالسياق التاريخي (الزمن) للوقائع والأحداث، بل لا بد من تلمس عناصر التغيير من خلال الأنساق الاجتماعية الفرعية، والعوامل المتحكمة فيه، والفاعلين الأساسيين في هذا التغير. وعليه قمنا بتحديد هذه عناصر هذا التغير في ثلاث بنيات اجتماعية أساسية:

**أ) البنية السكانية**

يعد العنصر البشري من العناصر الفاعلة في التغير الاجتماعي، بل هو أساس التغيير وهدفه. وقد شهدت منطقة الريفين الأوسط والشرقي، كما تؤكد ذلك الأبحاث الأركيولوجية والتاريخية، استقرارا بشريا موغلا في القدم، لكن خلال القرن الماضي شهدت ساكنة المنطقة تحولات ديموغرافية متسارعة، سواء على مستوى دينامية الساكنة أم بنيتها أم توزيعها، وكان لها الأثر الواضح في التحولات التي شهدها حقل التدين الشعبي بالمنطقة، ويمكن أن نلخص هذه التغيرات في النقاط التالية:

ـ التزايد السريع للسكان: بدأت منطقة الريفين الأوسط والشرقي منذ سبعينات القرن الماضي تشهد تزايدا سريعا في عدد سكانها، وهكذا انتقل عدد سكان إقليم الحسيمة من 382.972 نسمة سنة 1994 إلى 394.512 نسمة سنة 2004، أي بنسبة زيادة بلغت 0.3%، وانتقل عدد سكان إقليم الناظور من 683.000 نسمة سنة 1994، إلى 726.520 نسمة سنة 2004.[866] ولكن هذا التزايد لم يترافق مع حدوث تنمية اقتصادية واجتماعية متكاملة، مما أدى إلى حدوث أزمات عميقة في المنطقة ترتبت عنها ظواهر خطيرة على صعيد النسيج الاجتماعي كالهجرة والتهريب، بل قادت إلى انتفاضات اجتماعية عنيفة (انتفاضة 1958-1959 / 1984).

ـ طغيان الفئة النشيطة على هرم الأعمار: كنتيجة للنمو الديمغرافي السريع، مما جعل البنية السكانية تتسم بملمح شبابي وتنام للفئات العمرية النشيطة. فـ66.26% من ساكنة إقليم الناظور أقل من 30 سنة[867]، وبإقليم الحسيمة تبلغ نسبة السكان أقل من 15 سنة 36.37%، وما بين 15 و64 سنة 58.46%، وأكبر من 65 سنة 5.17%.[868] وهذه الفئة الشبابية تشكل اليوم بعدا أساسيا في إحداث التغيير الاجتماعي والثقافي، وبطبيعة الحال ستتأثر منظومة التدين الشعبي بتوجهات هذه الفئة.

جدول: **بعض مؤشرات التدين الشعبي حسب الفئات العمرية بـ %**

| المؤشر / السن | 12 -18 | 19 - 40 | 41 - 59 | 60 فما فوق |
|---|---|---|---|---|
| **لا يوجد ولي** | 18.05 | 55.73 | 16.39 | 9.83 |
| **الأولياء ليسوا للتوسط** | 10.95 | 50 | 28.12 | 10.93 |
| **احترام عادي للشريف** | 28.86 | 34.61 | 28.84 | 7.69 |

866 - **الإحصاء العام للسكان والسكنى**، 2004.

867 - *Monographie de la région Orientale*, Op. Cit., p. 9.

868 - **الإحصاء العام للسكان والسكنى**، 2004.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **لا يحضر مواسم الصوفية** | 16.18 | 57.35 | 25 | 1.47 |
| **موقف سيء من الزوايا** | 27.71 | 30.76 | 29.23 | 12.3 |
| **أصحاب الأضرحة ليسوا أولياء** | 24.65 | 34.78 | 28.98 | 11.59 |
| **لا يزور الأضرحة** | 23 | 49 | 20 | 8 |
| **غير موافق بشدة على الزيارة** | 27.29 | 45.45 | 22.72 | 4.54 |

يبرز الجدول أن فئة الشباب الراشدين في الريفين الأوسط والشرقي تتجه نحو إحداث قطيعة مع أنماط التدين الشعبي الذي عبرت عنه الأوليائية والصلحاوية بشكل عميق، ولا تقف هذه النظرة عند حدود الخطاب، بل تتعداه إلى مجال الممارسة، والبحث عن تصور جديد للتدين يقصي الممارسة الشعبية للآباء والأسلاف.[869]

- تنامي ظاهرة الهجرة: شهدت المناطق الشمالية للريفين الأوسط والشرقي إلى حدود أواسط ق 19 تركزا سكانيا كبيرا، وهذا التفاوت المجالي هو الذي أدى إلى وجود حركة توسعية للسكان نحو المناطق الجنوبية.[870] لكن الموارد المحلية لم تكن كافية مما دفع السكان إلى خيار الهجرة نحو الجزائر[871] والتي ترتبط أساسا بفترة الحماية الإسبانية ومست معظم قبائل الريفين الأوسط والشرقي.[872] ومباشرة بعد الاستقلال، وبعد إغلاق الحدود المغربية الجزائرية، تحولت ظاهرة الهجرة من الجزائر نحو أوربا بعد الأحداث الدامية لسنتي 1958–1959 خاصة.[873] وحاليا تعد منطقة الريفين الأوسط والشرقي من المراكز التقليدية الرئيسية المصدرة للهجرة الخارجية، فما يفوق 35% من المغاربة القاطنين بالخارج من أبناء المنطقة، فخلال سنة 1994 وصل عدد المهاجرين من إقليم الحسيمة 63.712 نسمة ومن إقليم الناظور 158.629 نسمة، ويتركز أغلبهم بأوربا الغربية (حوالي 98%).[874] ولا تنحصر انعكاسات هذه الظاهرة على الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية، بل كانت عاملا مهما في توافد الأفكار والنظم الثقافية على المنطقة، فالهجرة إلى الجزائر أدت إلى انتشار الطريقة العلاوية بالمنطقة خلال النصف الأول من ق 20م، وحاليا تقود الهجرة إلى أوربا إلى انتشار الأفكار الدينية السلفية والأفكار اللائكية وحتى التنصيرية.

- نمو الظاهرة الحضرية: على عكس الساكنة القروية على الصعيد الوطني، شهدت هذه الساكنة بإقليم الناظور سلوكا ديموغرافيا خاصا تميز بالتراجع العددي، حيث بلغت نسبة التقهقر 8.9%، وهي أعلى نسبة سالبة بالبلاد، في حين انتقلت نسبة السكان الحضريين من 246.113 نسمة سنة 1994 إلى 367.444 نسمة سنة 2004 (أي51%) ويقطن 45% منهم بمدينة الناظور فقط.[875] أما إقليم الحسيمة فمازال يتسم بارتفاع نسبة السكان

---

869 - Mounia Bennani – Chraïbi, Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc, édition Le Fennec, Paris 1994, p. 90.

870 - علال الزروالي، **الوضعية الديمغرافية والبحث عن التوازن بالريف الشرقي قبل الاستقلال**، مجلة كنانيش، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية رقم 28، سلسلة مجلات متخصصة رقم 1، العدد الأول، صيف – خريف 1999، ص. 198 – 199 – 200.

871 - Robert Montagne, *La vie sociale et la vie politique des berbères*, édition : Comité de l'Afrique Française, Paris, 1931, p. 16.

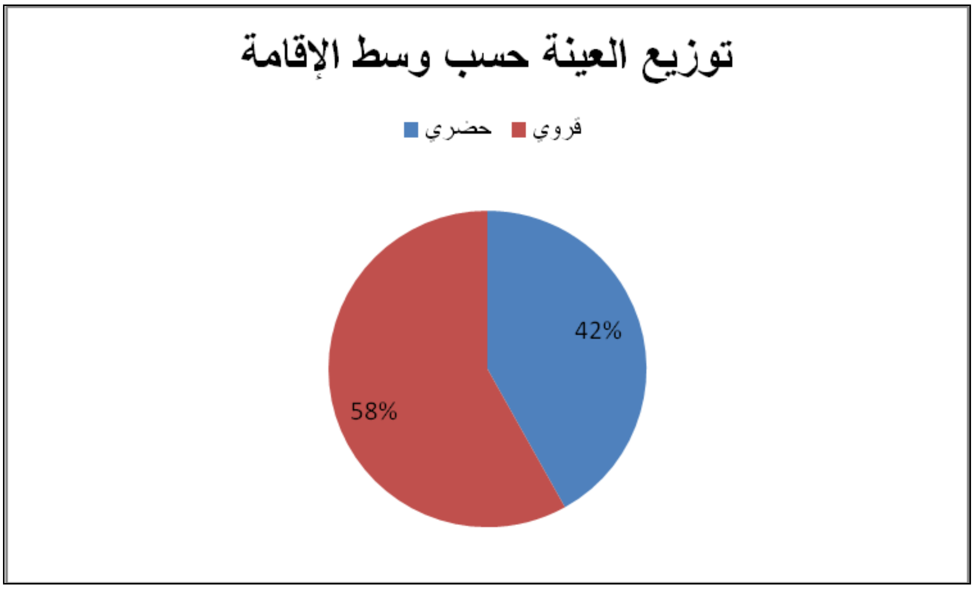
872 - **الهجرة من الريف الشرقي نحو الجزائر**، م. س.، صص. 127 - 128.

873 - مصطفى أعراب، **الريف: بين القصر، جيش التحرير وحزب الاستقلال**، منشورات اختلاف – 13 - ، ط. 2، الصخيرات 2002، ص. 177.

874 - **المحاور الإستراتيجية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية للعمالات والأقاليم الشمالية بالمملكة**، وكالة الإنعاش والتنمية الاقتصادية والاجتماعية في عمالات وأقاليم الشمال بالمملكة، 1995، ص. 19.

875 - **الإحصاء العام للسكان والسكنى**، 2004.

القرويين (70.26%)، في حين بلغت نسبة السكان الحضريين 29.74%، ومع ذلك فقد فاقت نسبة الزيادة في السكان الحضريين (0.5%) مثيلاتها لدى السكان القرويين (0.2%).[876] وتميز الإقليم منذ أواسط السبعينات بظهور مراكز حضرية جديدة (بني بوعياش، إمزورن، أجدير، بني حذيفة وغيرها)، وتوسع الأنشطة الحضرية.[877]




جدول: **بعض مؤشرات التدين الشعبي حسب وسط الإقامة ب %**[878]

| المؤشر / وسط الإقامة | حضري | قروي |
|---|---|---|
| **يعرف التصوف** | 74.62 | 79.56 |
| **لا يحضر المواسم** | 46.26 | 39.78 |
| **موقف سيء من الزوايا** | 35.82 | 35.48 |
| **لا يوجد ولي** | 32.83 | 18.27 |
| **لا يزور الأضرحة** | 53.73 | 56.98 |
| **يزور الأضرحة حاليا** | 1.49 | 4.3 |

يوضح لنا الجدول أن التحول الذي تشهده منظومة التدين الشعبي، لا يقتصر على الوسط الحضري فقط، بل أصبح الوسط القروي أيضا مندرجا في سياق التحولات التي تشهدها أنماط التدين الشعبي.

### ب) البنية القرابية

شكلت الأسرة بالنسبة لمجتمع الريفين الأوسط والشرقي الخلية الأساس والفاعلة في إعادة الإنتاج والتنشئة الاجتماعية، وتتضافر وظيفتها مع وظائف مؤسسات اجتماعية أخرى

---

876 - *Aspects démographique et socio-économique de la Région Taza – Al Hoceima – Taounate*, Op. Cit., p. 4.

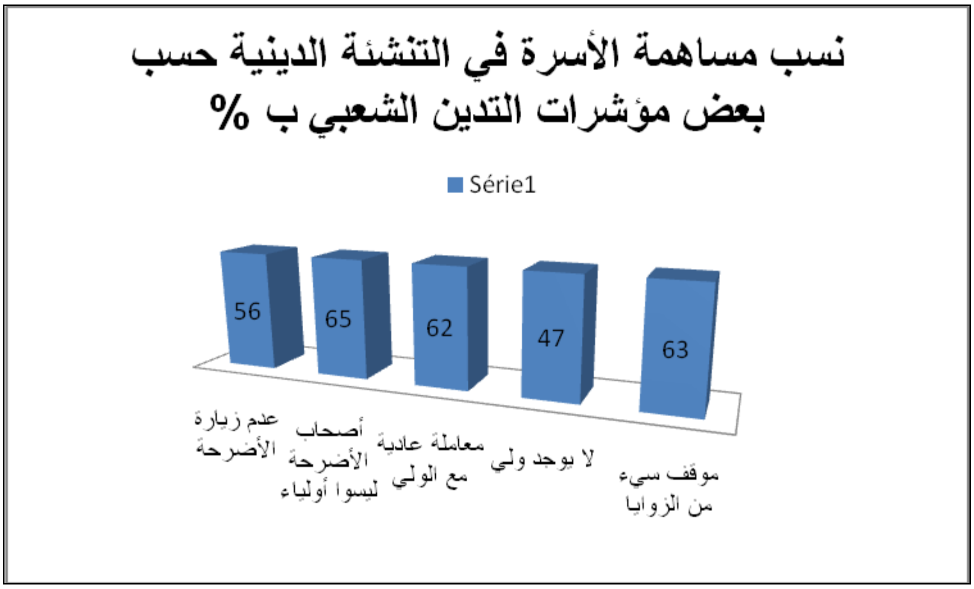
877 - محمد حمجيق، **الهجرة الدولية وتمدين جبال الريف: حالة إقليم الحسيمة**، أعمال الدورة الأولى لجامعة آزرو المفتوحة: تنمية المدن الجبلية، 25 – 26 نونبر 2005، وزارة الثقافة، وزارة إعداد التراب الوطني والماء والبيئة، جمعية أرز الأطلس، صص. 211 – 223.

878 - النسبة من الساكنة الحضرية أو القروية وليست النسبة من الساكنة الإجمالية.

في المجتمع المحلي (أجماعة، إمغارن، الزاوية وغيرها) لتأكيد الاستمرارية المجتمعية. لكن هذا الفاعل خضع خلال الخمسين سنة الأخيرة لتغيرات واضحة، خلخلت الأنموذج التقليدي، وأدت إلى بروز نمط أسري جديد، وإن كانت بعض ملامح الأنموذج التقليدي قد احتفظت بنوع من الاستمرارية، وكان لهذه التغيرات تأثير حاسم على أنماط التدين الشعبي بالمنطقة، وأهم التغيرات التي مست هذه البنية يمكن تلخيصها كالتالي:

ـ تراجع الأسرة الممتدة وبروز الأسرة النووية: تقلص حجم الأسرة بإقليم الناظور من 5.89 فرد سنة 1994 إلى 5.17 فرد سنة 2004، وبإقليم الحسيمة من 6.28 فرد سنة 1994 إلى 5.89 فرد سنة 2004.[879] وبهذا يتبين اتجاه الأسرة الريفية حتى في المناطق القروية نحو أنموذج الأسرة النووية، بعد أن ظلت الأسرة الممتدة النمط المهيمن لمدة طويلة، وذلك راجع إلى اندثار البنية القبلية التقليدية، وتوافر شروط اقتصادية واجتماعية لم تكن من قبل، كظهور العمل المأجور، وتراجع الاقتصاد العائلي، وتراجع الملكية الجماعية، وانتشار التعامل النقدي، وتوسع اقتصاد السوق وبروز مجتمع الاستهلاك الجماهيري... الخ.

كان لتراجع نمط الأسرة الممتدة تأثير على تراجع دورها في صياغة توجهات التدين الشعبي، لكن وعلى الرغم من ذلك احتفظت الأسرة بنصيب مهم في صياغة المسلكيات الجديدة للتدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي، كما يوضح ذلك المبيان التالي:




يوضح المبيان نسبة مساهمة مهمة للأسرة بالريفين الأوسط والشرقي في التحولات التي يشهدها التدين الشعبي، مما يبرز حجم التغير الذي طال بنية الأسرة الريفية.

ـ تبدل العلاقات الداخلية للأسرة: تطورت العلاقات الأسرية على مستوى علاقاتها الداخلية، ولا سيما بين الرجال والنساء، وبين الآباء والأبناء، ذلك أن العلاقات بين الأجيال داخل الأسرة توجد في طور التبدل. وعلى الرغم من كون الأسرة ما زالت تشكل إطارا للانتماء والأمان بالنسبة لأفرادها، إلا أنه يلاحظ ظهور نوع من الاتجاه نحو الاستقلالية

879 - الإحصاء العام للسكان والسكنى، 2004.

لدى الشباب، والرغبة في تحمل المسؤولية الشخصية، والاستقلال بالقرار فيما يخص الأمور الدراسية، والمهنية، والحياة العاطفية والشخصية، كمسألة الزواج واتخاذ شريك الحياة. وفي ظل هذا الوضع الجديد تتراجع صورة الأب، ويبحث الشباب عن نماذجه ومثله خارج نطاق العائلة، وتبرز إلى الوجود بوادر نزعة فردانية.(880)

وفي الإطار نفسه تؤكد الدراسات السوسيولوجية المغربية، أن الشباب المغربي المتمدرس هو في الطريق إلى القطع مع ثقافة الآباء وتصورهم للعالم من حولهم(881)، وهو نفس ما تؤكده دراستنا حول تغير مسلكيات الشباب الريفي، وأيضا ما أكدته دراستنا تجاه العنصر النسوي نحو تأكيد الاستقلالية في الرأي الديني، وهذا ما يوضحه لنا الجدول التالي:

جدول: **مؤشرات التدين الشعبي حسب الجنس بـ %**

| المؤشر / الجنس | الذكور | الإناث |
| --- | --- | --- |
| **لا يوجد ولي** | 41.46 | 58.54 |
| **لا تزور الأضرحة** | 54 | 46 |
| **لا يحضر الموسم** | 49.16 | 50.84 |
| **موقف سلبي من الزوايا** | 27.46 | 72.54 |

ـ تغير أنماط العيش وتطور الانشغالات الاجتماعية: على الرغم من حصول تحسن في مستوى الاستهلاك العام للأسر بالريفين الأوسط والشرقي، - حيث ارتفع معدل الإنفاق الفردي، وتضاعفت المصاريف المرتبطة بالتجهيز والترفيه والتمدرس والتطبيب، وذلك بفضل ارتفاع مستوى الدخل الفردي بفعل تصاعد العائدات المالية للمهاجرين بالخارج، فمثلا يمتلك المهاجرون بالخارج 60% من المنازل بإقليم الحسيمة(882) - إلا أنه على الرغم من ذلك مازالت بعض سلوكات الاستهلاك الذاتي والإنتاج المنزلي والمبادلات غير النقدية قائمة، لاسيما في الوسط القروي، الذي مازال يعاني من تدني القدرة الشرائية وتصاعد الفوارق في مستوى العيش بينه وبين الوسط الحضري. وهذا التغير وما ينشئه من أزمات وعدم قدرة على المواكبة بالنسبة للأجيال الجديدة، يؤدي إلى خلخلة القيم التقليدية المرتبطة بالتدين الشعبي التي تكرس للوضع القائم، وبروز إسلام احتجاجي (مطلبي) هو وليد السياسات العمومية، أكثر منه وليد سيرورة التحديث.(883)

ـ الحركية الاجتماعية: ساهمت عوامل خارجية (تدخل السلطة، الهجرة) وداخلية (النمو الديمغرافي) في الإسراع بوتيرة التغيير الاجتماعي على مستوى البنى القرابية، حيث نسجل على هذا الأساس تراجع الدور الخاص الذي كانت تلعبه بعض الأسر ذات المكانة الاجتماعية البارزة والحظوة الخاصة، إضافة إلى تراجع "الحدود الاجتماعية" التي كانت تفصل بين الفئات، وتراجع اعتبار الجاه والشرف، ليحل محله اعتبار المال والثروة.(884)

880 - المختار شفيق، **الشباب والتغير الاجتماعي: الأسرة، السياسة والدين**، المنارة للتوزيع والنشر، 2002، صص. 25 – 26.

881 - المرجع نفسه، ص. 79.

882 - **الهجرة الدولية وتمدين جبال الريف: حالة إقليم الحسيمة**، م. س.، ص. 223.

883 - **الأبعاد الثقافية، الفنية والروحية**، تقرير موضوعاتي أنجز ضمن تقرير 50 سنة من التنمية البشرية وآفاق سنة 2025، اللجنة المديرية، المغرب الممكن (CD – ROM)، ص. 51.

884 - محمد بنعلي، **أساليب التواصل ودورها في التحولات الاجتماعية داخل الوسط القروي: نموذج الريف الأوسط**، التحولات الاجتماعية المجالية في الأرياف المغربية (ندوة)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 1994، صص. 107 – 128.

وفي هذا الصدد يمكن أن نفهم سيرورة تراجع نفوذ بعض عائلات الشرفاء والزوايا، واحتفاظ البعض الآخر بمكانتها بناء على النجاح المادي الطبقي، كما أسلفنا.

### ت) البنية الإنتاجية

شهدت الأنشطة الاقتصادية والإنتاجية بالريفين الأوسط والشرقي تغيرات جوهرية، أدت إلى خلخلة بنى الإنتاج التقليدي وتراجع مساهمته في مداخيل الأفراد والجماعات، مع بروز نشاطات جديدة لم تستطع أن تحدث النقلة التنموية المنشودة، لكنها خلفت أزمات عميقة على مستوى الاقتصاد المحلي والتنمية المندمجة. وهذه الوضعية تفاعلت مع عناصر أخرى فأثرت بدورها في التمثلات والممارسات الدينية الشعبية، ويمكن أن نبرز أهم ملامح هذه الوضعية الإنتاجية في النقاط التالية:

- تراجع الأنشطة الإنتاجية التقليدية: على الرغم من أن الفلاحة تشكل النشاط الاقتصادي الرئيسي لساكنة إقليم الحسيمة، وثاني أهم نشاط لساكنة إقليم الناظور، إلا أن مجموعة من العوامل أدت إلى انهيار الأنشطة التقليدية المرتبطة بهذا القطاع، وعلى رأسها النشاط الرعوي[885] والزراعات البورية وما يرتبط بها من أشكال العمل التضامني التقليدي "ثويزا". ونتيجة لتوفر المنطقة على مساحات سهلية واسعة (كارت، بوعرك، حوض نكور) برزت فلاحة سقوية مهمة. كما شهد عدد من الحرف التقليدية انهيارا تاما، كصناعة الفخار والنسج والجلد والحدادة وغيرها.
وقد كان لتراجع الأنشطة الإنتاجية التقليدية بالريفين الأوسط والشرقي تأثير واضح في تفكيك البنى الاجتماعية التقليدية العائلية والقبلية، وبذلك افتقدت الأوليائية والصلحاوية القاعدة الخلفية التي كانت تستند إليها. ففي الوقت الذي شكلت فيه الفلاحة التقليدية النشاط الرئيسي للسكان، كانت الحاجة ماسة إلى المطر، ولذلك وفي غياب نظرة علمية لظاهرة الجفاف، كان اللجوء إلى الأضرحة للاستسقاء وسيلة مثلى للسكان لتجنب الضغط والتوترات الاجتماعية، وضمان استقرار النسق البسيط وتوازنه.
- بروز وتضخم القطاع غير المهيكل: تتميز بنية الأنشطة الاقتصادية بإقليم الناظور بطغيان التجارة على باقي الأنواع الأخرى[886]، لكن هذا القطاع قائم على أساس تفاقم ظاهرة التهريب التي تهدد نسيجه الاقتصادي المحلي وقطاع الاستثمار الصناعي.[887] في حين أن قسوة الظروف الطبيعية دفعت بقطاعات عديدة من الساكنة القروية بإقليم الحسيمة إلى التخصص في زراعة القنب الهندي (الكيف)، مع ما يحمله ذلك من أضرار اقتصادية واجتماعية وبيئية خطيرة.[888] وهذا القطاع غير المنظم يعكس حدة الصراع الطبقي الموجود بالمجتمع نتيجة سوء التدبير ونقص الكفاءة وفساد النخبة الحاكمة (المحلية و الجهوية) الأمر الذي وسع الفجوة بين الطبقات الاجتماعية. ومن النتائج المباشرة لهذا

---

885 - **الريف الشرقي: الإمكانيات وسبل تصحيح بعض القطاعات المتأزمة**، م. س.، صص. 80 – 81.
886 - مريم سلطان، **الأنشطة الحضرية بمدينة الناظور بين التوسع والتعمير**، ضمن التمدن والتعمير في جبال الريف بالمغرب، م. س.، ص. 98.
887 - **ظاهرة التهريب وانعكاساتها على اقتصاديات الجهة الشرقية**، م. س.، صص. 164 – 165.
888 - ، **بعض مظاهر أزمة التحولات السوسيو-ثقافية بتراب قبيلتي كتامة وبني سيداث بالريف الأوسط العالي**، م. س.، صص. 75 – 93.

الوضع نشوء صراع طبقي بين الأغنياء والفقراء، مما تسبب - حسب بعض الباحثين – في نشوء بيئة صالحة لانتشار التيار الأصولي.[889] وهذا التيار يعبر عن مواقف مناهضة لمسلكيات التدين الشعبي، ويدعو إلى ممارسة دينية ترتكز على أساس الرجوع إلى المصادر الإسلامية الأولى دون النظر إلى تراكماتها التاريخية عبر الزمن.

ـ تأزم الوضع التنموي بالمنطقة وغياب موارد قارة: لم تساهم موارد الهجرة في الريف في إحداث تغيير حقيقي في الجهاز الإنتاجي المحلي، وإن أصبحنا نلاحظ في السنوات الأخيرة تنوع الاستثمارات عند بعض المهاجرين، ومن ثم فإن الأسباب العميقة للهجرة لا تزال قائمة، بل تعقدت أكثر مع تزايد الانفتاح وانتشار الاقتصاد غير المشروع. فأموال الهجرة، على الرغم من أهميتها، لا يتم إعادة توزيعها على مستوى قروض في عين المكان، بل تحول إلى تمويل التنمية في مناطق مغربية أخرى. وهو ما يفسر النزيف المالي الذي يشهده الريف: ففي سنة 2000 وحدها بلغ حجم رساميل المهاجرين التي تم تحويلها من البنك الشعبي بالحسيمة إلى الجهات المغربية الأخرى 49.248 مليون درهم، إضافة إلى 99.125 مليون درهم من رساميل المحليين.[890] وهكذا، وبعد مرور نصف قرن على الانخراط المكثف في مسلسل الهجرة العالمية، لا يزال الريف في حاجة إلى "تصدير" المزيد من أبنائه إلى أسواق العمل الأوروبية للحفاظ على التوازنات الرئيسية. وهذا الجو الاجتماعي المتسم بعمق الأزمة والحرمان، يعتبر مسؤولا بكيفية نسبية عن زيادة الالتزام الديني لدى الشرائح الاجتماعية المحرومة.[891] لكن هذا الالتزام الديني لا يستند إلى مصادر الثقافة الدينية الشعبية التي يعتبرها من الأدوات التي تعمل على شرعنة الوضع القائم غير المرضي بالنسبة لديها.

## 2. التغير الثقافي: البنية الفوقية

الثقافة هي نتاج اجتماعي وبشري بالأساس، ومادام أن المجتمع يتغير فالثقافة أيضا تتحرك وتتغير، والتغير الثقافي هو كل ما يتغير في المجتمع، سواء كان هذا التغير محدودا أم واسعا، شاملا المظاهر المادية والمعنوية بكل ما يترتب عليه من علاقات وما ينتج عنها من قيم وعادات، فالعلاقة بين التغير الثقافي والاجتماعي هي علاقة تضامن واحتواء، فكل ما هو تغير اجتماعي يعد تغيرا ثقافيا. والتغير على هذا المستوى هو التغير الفاعل الذي يمس أنماط التدين الشعبي، وسنحاول تلمس ملامح هذا التغير على مستوى أهم مراكز الإنتاج الثقافي، وألا وهي التعليم والإعلام والتنشئة الدينية.

### أ) النظام التعليمي

ساهمت المدرسة الحديثة بشكل فاعل في سيرورة التغيير بالريفين الأوسط والشرقي، فقد أصبحت تتدخل بشكل كبير في عملية التنشئة الاجتماعية والعملية التربوية بشكل عام، نظرا للحيز الزمني الذي تحظى بها في حياة روادها. وفي هذا السياق توفر المؤسسة

---

889 - ريتشارد هرير دكميجيان، **الأصولية في العالم العربي**، ترجمة عبد الوارث سعيد، ط. 1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة 1989، ص. 55.

890 - مصادر من وكالة البنك الشعبي المحلية – الحسيمة، سنة 2001.

891 - **الأصولية في العالم العربي**، م. س.، صص.26 – 27.

التعليمية لروادها فضاء متميزا للتفاعل يتميز على الخصوص ببداية توسع للعلاقات الأفقية التي بدأت تعرف طريقها إلى شبكة العلاقات التي تربط ليس فقط الشباب فيما بينهم، ولكن أيضا علاقات التلاميذ والطلبة بهيئة التدريس والأطر الإدارية، وتعمل المدرسة يوما بعد يوم على نشر ثقافة مضادة أو مختلفة لما هو سائد في الوسط الاجتماعي. كما تساهم في خلق طبقة اجتماعية جديدة تصف نفسها بأنها المتعلمة أو المثقفة أو الواعية ...الخ، وبذلك فهي تخلق مجتمعا داخل المجتمع، مجتمعا يؤسس لثقافة خاصة تنفي الفوارق وتؤمن بتكافؤ الفرص، في إطار الفضاء الحر للتفاعل وتبادل الخبرات والتجارب الذي توفره المدرسة للشباب بعيدا عن السلطة الأبوية، وهو الأمر الذي تدعمه الثقافة المدرسية المبثوثة في البرامج التربوية.

ارتكز النظام التعليمي بالريفين الأوسط والشرقي قبل الاستعمار الإسباني على نظام أهلي يموله السكان ويشرف عليه "الطوربة"، أي الفقهاء الشعبيون، ويتم في المساجد والجوامع الصغيرة.[892] وكانت الدراسات غالبا ما تتركز على الدراسات القرآنية إلى جانب بعض المعارف اللغوية والفقهية، ومن أراد مواصلة التعليم العالي يقصد الحواضر المجاورة، كفاس وتلمسان وتطوان وطنجة...

شكلت الأضرحة والزوايا أيضا فضاءات تعليمية تخرج منها العشرات من حفظة القرآن، فقد كان يحتضن ضريح سيدي بوخيار بجبل الحمام بأيث ورياغل 421 طالبا سنة 1955[893]، وجامعة سيدي بويعقوب بتمسمان أنشئت في ق 13م كان لها منهاج دراسي شبيه بجامعة القرويين[894]، وهذا ما ينفي تلك النعوت السلبية الكولونيالية التي وصمت الريفيين بالبدائية والتخلف، على الرغم من أن هذا النظام التعليمي لم يحقق النهضة المنشودة.

لم تعمل الحماية الإسبانية للمنطقة على نهج سياسة تعليمية ترفع من المستوى الثقافي للسكان، بل اعتمدت سياسية تعليمية مرتكزة على الازدواجية الإثنية (أوربي، أهلي)، والدينية (نصراني – إسرائيلي، إسلامي)، والطبقية (الأعيان، العامة)، وهدفت إلى إعطاء التعليم طابعا نفعيا خوفا من أن يؤدي الطابع الثقافي للتعليم إلى خلق أشخاص متمردين.[895] ومع ذلك فقد أرسيت بنية التعليم الحديث بالمنطقة خلال هذه المرحلة، فبالريف الشرقي قسمت الإدارة الاسبانية التعليم إلى ثلاثة أقسام: التعليم الحضري (الناظور، فرخانة)، والتعليم القروي (سوق أحد بني شيكر، عزيب ميضار، دار كبداني) ثم التعليم المختلط (أزغنغان، سلوان، رأس الماء، قرية أركمان، بني أنصار، زايو).[896]

ولم يتطور النظام التعليمي بالمنطقة خلال مرحلة الاستقلال إلا بوتيرة بطيئة نتيجة سياسة التهميش التي عانت منها بعد أحداث 1958-1959، إلا منذ تسعينات القرن الماضي حيث عرف قطاع التعليم بالمنطقة قفزة نوعية، كما تؤكد ذلك الإحصاءات الحالية.[897]

---

892 - **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، م. س.، ص. 278.

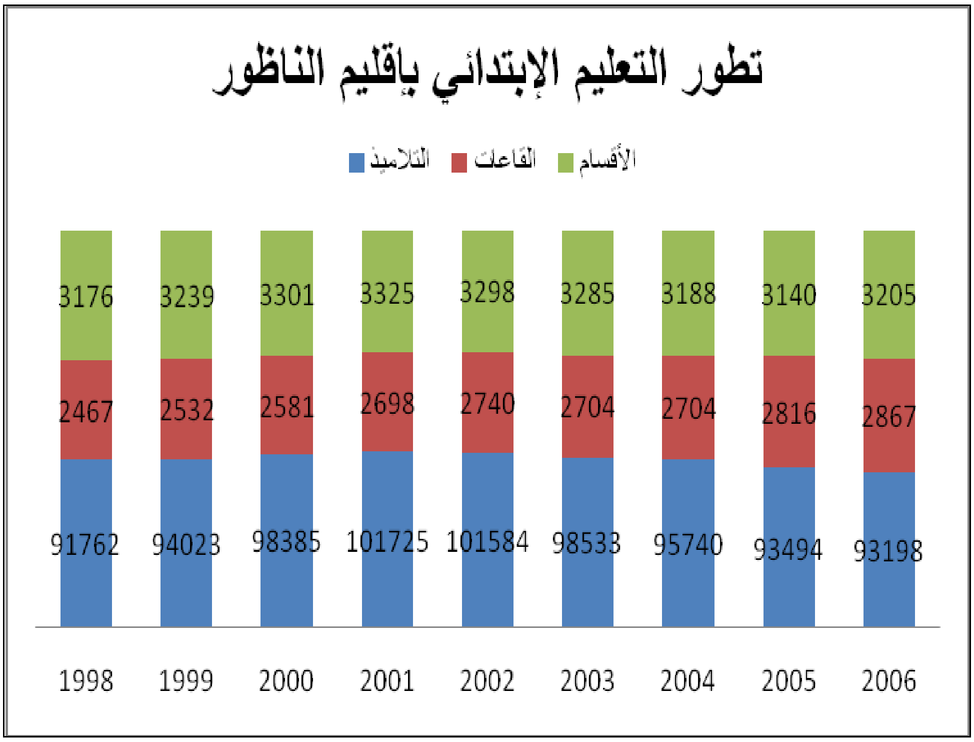
893 - **قبيلة أيث ورياغل: قبيلة من الريف المغربي**، م. س.، ص. 293.

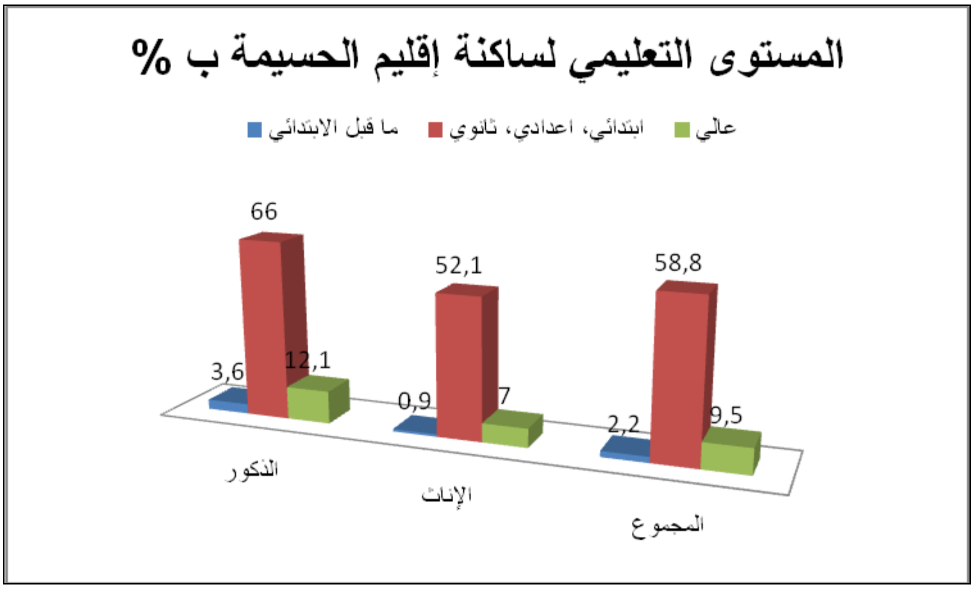
894 - المرجع نفسه، ص. 278.

895 - عبد الرحيم برادة، **اسبانيا والمنطقة الشمالية المغربية 1931 – 1956**، جزآن، افريقيا الشرق، الدار البيضاء 2007، ج 2، صص. 90 / 95.

896 - **إقليم كرت: التاريخ والثقافة**، م. س.، ص. 130.

897 - *Nador en chiffre*, Op. Cit., p. 36. ومونوغرافية إقليم الحسيمة 2008.




من خلال المبيانين السابقين يتضح التطور المهم للنظام التعليمي بالريفين الأوسط والشرقي، وذلك على الرغم من استمرار بعض مظاهر الخلل في عدد من القرى التابعة للمنطقة، حيث تصل نسبة الأمية بإقليم الناظور إلى 43.6%، عند الإناث 56.5% وعند الذكور 30.1%.[898] وقد كان لهذا التطور انعكاسات واضحة على مسلكيات التدين الشعبي بالمنطقة، وذلك ما يوضحه الجدول التالي؛

جدول: **علاقة بعض مؤشرات التدين الشعبي بالمستوى التعليمي للساكنة بـــ %**

| المستوى التعليمي / المؤشر | أمي | مدرسة | ابتدائي | إعدادي / | ثانوي | جامعي |
|---|---|---|---|---|---|---|

[898] - الإحصاء العام للسكان والسكنى، 2004.

| | | قرآنية | | مهني | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| عدم زيارة الأضرحة | 43.33 | 52.63 | 60.71 | 59.37 | 88.46 | 85.71 |
| عدم حضور المواسم | 72.72 | 71.42 | 83.33 | 86.66 | 100 | 85.71 |
| الأولياء ليسوا للتوسط | 67.64 | 100 | 92.3 | 90.47 | 100 | 100 |

نلاحظ، من خلال الجدول، ذلك الارتباط الواضح بين تراجع بعض مسلكيات التدين الشعبي وارتفاع المستوى التعليمي للساكنة، ومن ثم نستخلص أن المدرسة كمؤسسة، قد عملت في الريفين الأوسط والشرقي كعامل أساسي في سيرورة دينامية الحقل الديني، وسيرورة التغيير الثقافي برمته. ذلك أن "القدرة على القراءة والكتابة تسمح لأصحابها بإقامة علاقة مباشرة مع النصوص المقدسة، كما تدفعهم إلى تكوين رؤية نقدية لمسلكيات التدين التقليدي."[899] وفي هذا الصدد تشكل المدرسة ذلك الفضاء الخصب لتبلور ثقافة دينية جديدة، تحاول القطع مع أنماط الثقافة الدينية الشعبية.

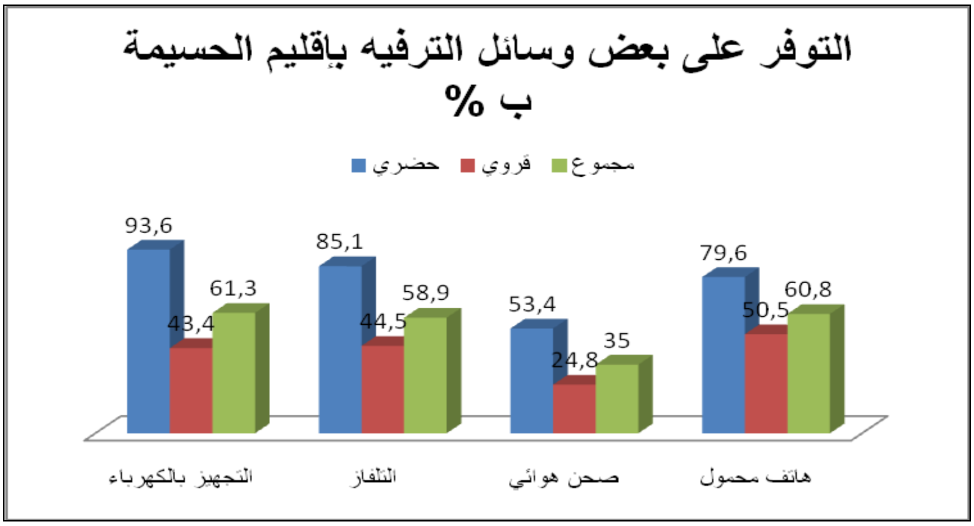
### ب) النظام الإعلامي

ارتبط النظام الإعلامي والتواصلي التقليدي بالريفين الأوسط والشرقي لفترة ما قبل الصدمة الحداثية بفضاءات اجتماعية خاصة كالأسواق والمساجد والمواسم والزوايا وحتى الأضرحة، حيث يتم تبادل الأخبار والمعطيات بين الناس. لكن منذ دخول المنطقة تحت الاستعمار الإسباني ظهرت وسائط إعلامية جديدة، بعد انتشار الطباعة والراديو، وإن بشكل محدود، ولكن وتيرة تطور الوسائط الإعلامية أخذت في الاتساع ابتداء من العقد الأخير من القرن الماضي.

فقد تزايد دور الإعلام بشكل كبير في الحياة اليومية لساكنة الريفين الأوسط والشرقي، خاصة بعد تقدم عملية كهربة العالم القروي، وانتشار أجهزة التلفزة والاستقبال الرقمي، وظهور مقاهي الإنترنيت، وسهولة الوصول إلى المعلومة.

---

899 - Soumis et rebelle, les jeunes au Maroc, Op. Cit, p. 91.




وأصبحت وسائط الإعلام تساهم اليوم بشكل لافت للنظر في حركية التدين بالريفين الأوسط والشرقي، وقد استطاعت أن تحصل مكانة مهمة بين المؤسسات المنخرطة في عملية التنشئة التربوية للأجيال الجديدة، عاملة على نشر ثقافة متمدنة تؤدي إلى تشكيل وقولبة هوية الناشئة، مما أدى إلى تحول في مسلكيات التدين الشعبي، كما يوضح ذلك الجدول التالي:

جدول: **بعض مؤشرات التدين الشعبي حسب دور وسائط الإعلام في المعرفة الدينية بـــ %**

| المؤشر / وسائط الإعلام | الكاسيت | الراديو | الإنترنيت | الكتب | قنوات مغربية | قنوات فضائية |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **الأولياء ليسوا للتوسط** | 87.5 | 100 | 96.15 | 97.72 | 95.65 | 95 |
| **لا يزور الأضرحة** | 71.42 | 60 | 75 | 75 | 66.66 | 78.57 |
| **لا يحضر المواسم** | 75 | 100 | 88.88 | 87.09 | 75 | 66.20 |

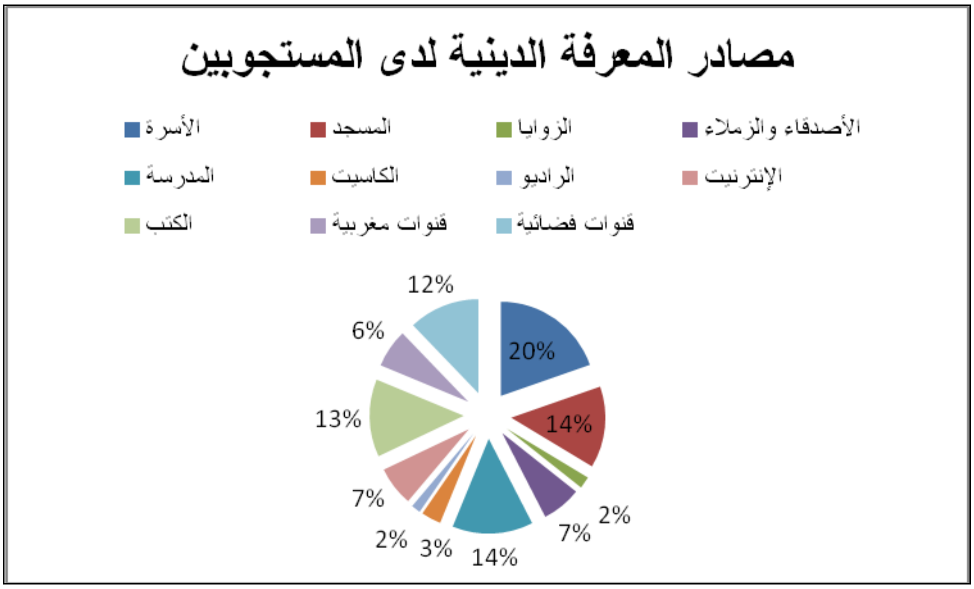
يوضح الجدول الدور الكبير الذي تلعبه وسائط الإعلام الجديدة في التحول الذي يمس مسلكيات التدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي، وأصبح تأثير الفضائيات الدينية متعاظما على حركية التدين بالمنطقة والمغرب عموما من حيث توسع العرض الفضائي الديني.[900] كما أن مواقع الإنترنيت أضحت هي الأخرى تستقطب أعدادا هائلة، تتجه إلى الإبحار في المواقع الدينية (الإسلام اليوم، إسلام أون لاين ...).[901]

## ت) نظام التنشئة الدينية

تتعرض منظومة التنشئة الدينية بالريفين الأوسط والشرقي لتحولات عميقة، حيث بدأت المؤسسات التقليدية، كالزوايا والمساجد والكتاتيب القرآنية والمدارس الدينية، تفقد احتكارها للمعرفة الدينية، نتيجة دخول وسائط جديدة على الخط، كالمدرسة العصرية والإعلام المسموع والمرئي والكتب والإنترنيت والأقراص المدمجة، الأمر الذي يؤكد أن كل جهد نحو ضمان نسق الاستمرارية للمنظومة الدينية، يتكسر على صخرة التدفق المعرفي الهائل،

900 - *L'islam au quotidien*, Op. Cit., p. 142.
901 - **تقرير الحالة الدينية في المغرب 2008/2007**، م. س.، ص. 80.

ونتيجة لهذا التحول في التنشئة الدينية، حصلت تحولات عميقة في مسلكيات التدين الشعبي، وذلك ما أكدته الدراسة التي قمنا بها:




يتبين من خلال المبيان تعدد وتنوع الأطراف المساهمة في عملية التنشئة الدينية بالريفين الأوسط والشرقي، وتأتي الأسرة على رأس هذه الأطراف، ولكنها تسعى إلى تكريس القيم الدينية المحافظة داخل المجتمع، لكن مع التغيرات التي شهدتها الأسرة الريفية وانتقالها إلى النمط النووي، أصبحت تؤدي دورا جديدا يكرس تنشئة دينية جديدة. ومع ذلك فإذا كانت قوى المحافظة تسعى إلى تكريس الأنموذج الديني الشعبي، - مثلا تصطحب الأمهات صغارهن لزيارة الأضرحة والأولياء-، فإن أطرافا أخرى تأتي في وقت لاحق، وعلى رأسها المدرسة والأقران ووسائط الإعلام والشارع والكتب...، كلها تعمل على تغيير التنشئة الدينية للطفل فالمراهق، ثم الشاب، وتهذيبها، لتنحو به نحو إحداث قطيعة مع موروثه الديني الشعبي، ودمجه في أنماط جديدة من الثقافة الدينية الموسومة بالعالمة.

إن تدرج التحليل إلى هذا الحد يجعل من الممكن أن نستخلص أن وتيرة التغيير الاجتماعي والثقافي، التي شهدها مجتمع الريفين الأوسط والشرقي خلال الخمسين سنة الأخيرة، ساهمت في إحداث تحولات في تمثلات الشباب للأوليائية والصلحاوية كأحد أبرز أنماط التدين الشعبي. لكن هذا التحول لم يبق على الصعيد النظري، بل شمل مجال الممارسة الدينية أيضا، ولا يعني هذا التحول القطع مع الدين أو التراجع عنه، بل كما أكدت ملاحظاتنا، أن هناك توجها نحو ميلاد رؤية دينية جديدة تتسم بالتعددية والعقلنة والانفتاح، بدل الارتكاز على الموروث الديني للأسلاف وحده.

## المطلب الثالث: انعكاسات هذا التحول على مستوى حقل التدين العام

ساهمت عوامل عديدة في تحقيق دينامية داخل حقل التدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي، لكن هذه الدينامية لن تقتصر نتائجها على صعيد التدين الشعبي وحده، بل إنها مست أسس الحقل الديني بالمنطقة عامة. وذلك واضح من خلال ظهور فاعلين جدد في هذا الحقل، وتغير ملموس في مؤشرات التدين، تنزع كلها نحو خلق منطق جديد للتدين يتناغم

مع الصيحات الموجودة في باقي أرجاء العالم الإسلامي، إما اتجاها نحو تحجيم حضور المقدس في المجتمع، أو نحو استبدال المقدس السابق المجسد الذي عبرت عنه أوضح تعبير الأوليائية والصلحاوية باللجوء إلى المقدس المجرد، حيث فضائه المتميز هو المساجد وحلقات العلم الشرعي للسعي نحو الهيمنة على المنظومة المجتمعية كلها.

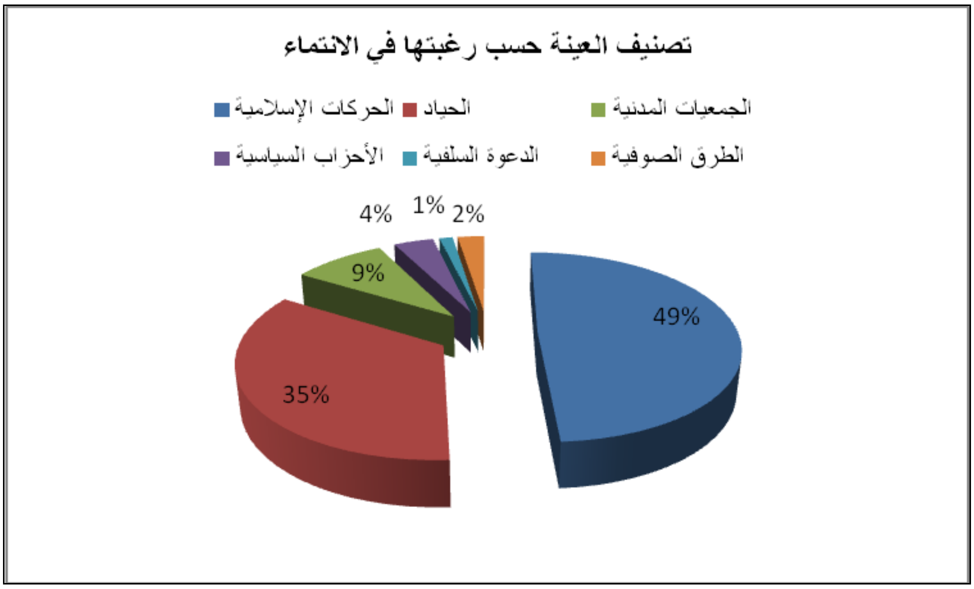
## 1. ظهور فاعلين دينيين جدد

لم يعد الحقل الديني بالريفين الأوسط والشرقي مقتصرا على القوى المحلية التقليدية والتي مثلها بحق ئيمرابضن (الأولياء والصلحاء والشرفاء) وفقهاء الشرط، فالدولة الحديثة منذ الاستقلال وإلى اليوم تعمل لضمان هيمنتها الشاملة على الحقل الديني، ولهذا فهي تسعى إلى إنتاج إسلام رسمي يدعم أطروحة النسق ويؤمن حضورها المتجدد ضمن تفاصيل المجتمع. وفي هذا الصدد تسعى إلى ركوب أنماط التدين الشعبي ودمجها في نطاق الرسمي، كما سبق أن أبرزنا ذلك في عنصر الاستمرارية. لكن هذا لا يعني الاستفراد بالحقل الديني، الذي يعرف بروز فاعلين دينيين جدد يعبرون عن تدين مغاير.

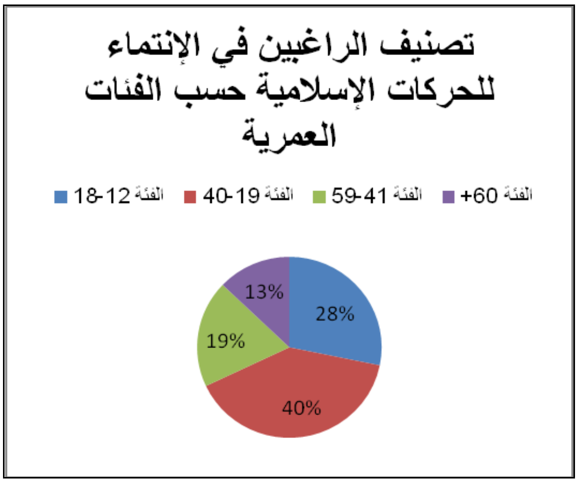
### أ) فعاليات الصحوة الإسلامية

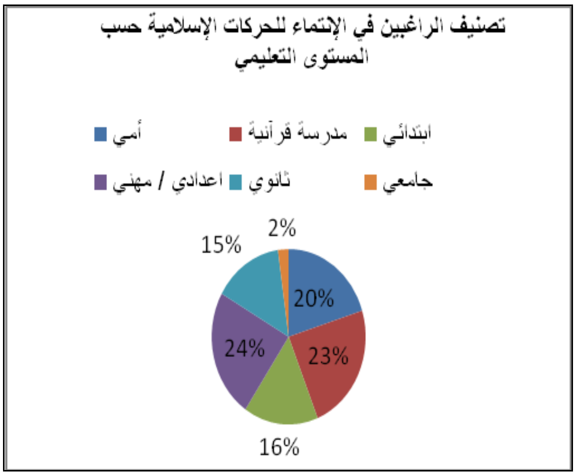
يعتبر هذا الفاعل الجديد الوافد من أهم الفاعلين الذين يطرحون تحديا حقيقيا بالنسبة لأنماط التدين لا الرسمي ولا الشعبي وحتى العالم أحيانا، وقد برز هذا الفاعل بشكل لافت للنظر منذ سبعينات القرن الماضي في أشكال مختلفة تباينت تسمياتها بين الباحثين بين من اعتبرها إسلاما حركيا أو سياسيا أو تطرفا أو إرهابا أو غير ذلك من الاصطلاحات الموجودة في قواميس الباحثين، لكن تفضل مجمل أطياف هذا الفاعل أن تنعت نفسها باسم الصحوة الإسلامية.

من خلال البحث الذي أجريناه برز لنا دور هذا الفاعل في صياغة التمثلات والسلوكيات الدينية بالريفين الأوسط والشرقي، حيث تساءلنا عن التنظيمات المفضلة لدى الناس للانتماء إليها، فجاءت النتيجة كما يبينها المبيان التالي:



من خلال المبيان عبر نصف المستجوبين عن رغبتهم في الانتماء للحركات الإسلامية، لكن هذه الرغبة تتفاوت حسب المستويات الجنسية والعمرية والتعليمية، فنسبة الإناث بلغت 53% مقابل 47%، أما حسب المستوى العمري والتعليمي:




نلاحظ ارتفاع نسبة الراغبين في الانتماء للحركات الإسلامية لدى الفئات الشابة، ولاسيما منها التي تلقت تعليما لا بأس به، لكن هذا لا يعني تجذر الحركات الإسلامية في الريفين الأوسط والشرقي، ذلك أن "معظم الشباب يستحضر العبادة كالقاعدة أو الركن الرئيسي للدين، والبقية لا يعتد بها."[902] لذا تقتصر تجليات هذه الرغبة في الانتماء للحركة الإسلامية على الالتزام ببعض مظاهر الأسلمة خاصة الحجاب وإعفاء اللحية أو المواظبة على صلاة الجماعة وحضور دروس العلم.

تعمل هذه الفعاليات على إنتاج خطاب ديني مناهض لمسلكيات التدين الشعبي، حيث تراه تدينا خاطئا ومنافيا لجوهر التوحيد الإسلامي والإسلام النبوي الصحيح. وهذا الخطاب وجد صداه أيضا لدى بعض الفعاليات في المؤسسات الدينية الرسمية، فقد أكد لي الأستاذ ميمون بريسول رئيس المجلس العلمي المحلي لإقليم الناظور في حوار معه يوم 07-04-2010 أن "التصوف السني المبني على الاستقامة هو ما تقبله الدولة وهو ما يسير عليه المجلس، لكنه اعتبر ظاهرة زيارة الأضرحة مرفوضة تمجها العقيدة الصحيحة، وقد جاء النهي عنها في القرآن الكريم والسنة النبوية خوفا من تسرب المعتقدات الوثنية. أما تاريخ الزوايا فهو تاريخ مرابطة وجهاد وفق عقيدة أهل السنة والجماعة والمذهب المالكي، لذلك أي أنشطة تقوم بها الزوايا في هذا الإطار نشجعها. وهذا هو الخطاب الذي يعتمده الوعاظ العاملون في إطار المجلس".

### ب) الدعاة المستقلون

تعزز انتشار هذه الفعاليات الدينية المستقلة خلال العقدين الأخيرين من القرن الماضي، مع التطور الحاصل في المجال السمعي البصري، وسعي بعض الخطباء المحليين إلى تقليد نماذج مشرقية في أسلوب الخطابة والدعوة. وينهج هؤلاء الدعاة أسلوب الوعظ والإرشاد

---

902 - *Soumis et rebelles les jeunes au Maroc*, Op. Cit., p. 87.

القائم على إثارة العاطفة والحماسة، بالترغيب والتهريب وقوة الصوت والفصاحة اللغوية، مما يعزز من إقبال الشباب على هذا النوع من الخطباء.

شكل هذا الأنموذج في عموم العالم الإسلامي ومنه المغرب ظاهرة فريدة، خاصة ما أضحى يسمى بالنهج الكشكي الذي تأثر بأسلوب الداعية المصري عبد الحميد كشك، الذي انتشرت أشرطته بشكل لافت للنظر في المكتبات العمومية والأسواق ولدى الباعة المتجولين. وهذا الأنموذج ما زال يجد صداه حيث لاحظنا أثناء التجول في المكتبات العامة أو ارتياد الأسواق الأسبوعية ولدى الباعة المتجولين أو الذين يفترشون أبواب المساجد والأزقة، شيوع أشرطة شيوخ، أغلبهم مشارقة (محمد حسان، عبد المجيد الزنداني، كمال فهمي) وغيرهم. وقد وقفت على حالات عديدة بالريفين الأوسط والشرقي لنماذج من الخطباء يسعون إلى تقليد هؤلاء الشيوخ[903]، مما جعل بعضهم يحظى بمكانة مهمة في قلوب الشباب والنساء خاصة.

وإلى جانب هذه الفئة من شيوخ الدعوة، برزت مع دخول الألفية الجديدة ظاهرة جديدة من الدعاة المستقلين يدعون بالدعاة الجدد. وهؤلاء الدعاة الجدد يختلفون جذريا عن الشيوخ التقليديين أو السلفيين، ويتميزون بمجموعة من الصفات: فمن حيث الشكل يتميزون بالشكل العصري والملابس العصرية، بالإضافة إلى حداثة سنهم. ومن حيث الخطاب، فهو يمثل قيم التوبة والاستغفار والإيجابية، والتعاون على الخير مع الغير، كما أنهم يتجنبون الخوض في المسائل السياسية الشائكة والحديث في القضايا الخلافية، ويسعون إلى التغيير من خلال التركيز على الفرد. ولاحظت من خلال الدراسة مجموعة من الأسماء التي لها وقع في نفوس الشباب بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي، ويندرجون تحت يافطة الدعاة الجدد (عمرو خالد، صفوت حجازي، مصطفى حسني... الخ)، ويعتمد هؤلاء الإعلام الفضائي والإنترنيت وسيلة رئيسية للتواصل مع جمهورهم.

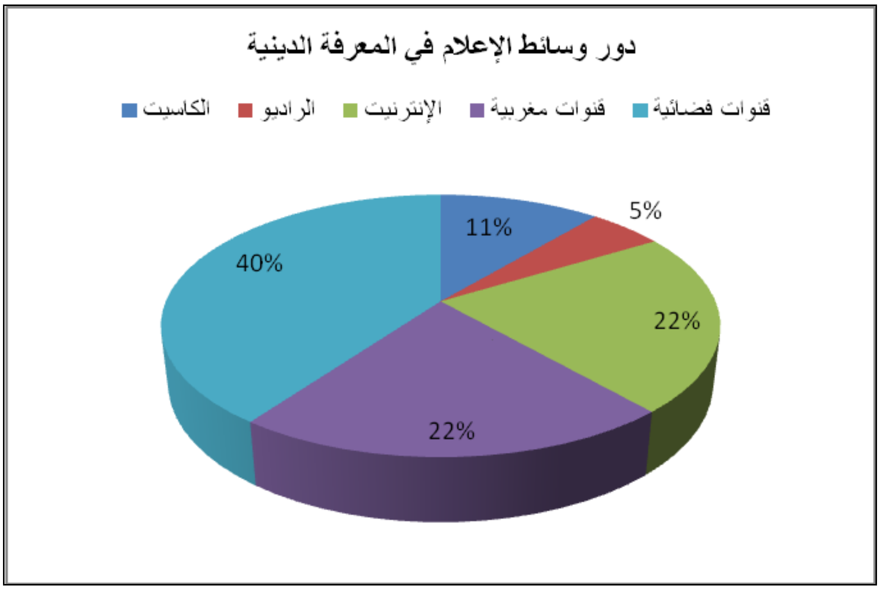
### ت) الإعلام الديني

أصبح الإعلام الديني يقوم بدور بارز في التحولات التي يشهدها نمط التدين الشعبي المرتبط بالأوليائية والصلحاوية، وقد بلغ حجم التأثير الذي تؤديه بعض وسائط هذا الإعلام في تغيير مسلكيات التدين الشعبي مستوى كبيرا من التأثير. لكن هذا الإعلام الديني يتسم بالتعدد والتنوع، من حيث المرجعيات وحجم الحضور.

وتشير التقارير المنجزة حول الحالة الدينية بالمغرب إلى تعددية مصادر استقبال المعلومات الدينية، حيث توسع العرض الفضائي الديني مقابل الضعف الكمي والنوعي الذي يعرفه الإعلام الديني المغربي. وقد توضح لنا من خلال هذه الدراسة، هذه التعددية في وسائط الإعلام، وكذلك التفاوت في حجم حضور هذه الوسائط على مستوى التنشئة الدينية.

---

903 - مثلا استطاع بعض الخطباء بمركز ميضار خلال أبريل 2010 تعبئة الشارع ضد أستاذة يسارية تكلمت حول موضوع المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة في الإسلام.




يوضح لنا المبيان الحضور اللافت للنظر للإعلام الفضائي ثم الإنترنيت في تأطير حركة التدين بالريفين الأوسط والشرقي، وقد أصبح تأثير الفضائيات الدينية المشرقية (الناس، اقرأ، الرسالة، المنار) متعاظما نتيجة سهولة التقاط هذه القنوات بواسطة أجهزة الاستقبال الرقمي، وتوفرها باللغة العربية مما يتيح التواصل مع المشاهدين، وتوفر البرامج المعلن عنها في الأسواق المحلية.

لكن هذه القنوات تطرح تحديات عديدة على الحقل الديني بالمنطقة وبالمغرب عموما، من حيث إضعاف الوحدة الفقهية (انتشار الفتوى)، تعدد الرؤى والتأويلات داخل الحقل الديني، تحديات تطرحها القنوات الشيعية (المنار، الكوثر، الأنوار) التي تسعى إلى التبشير بالمذهب الشيعي(904) على حساب المذهب السني، وأيضا القنوات التنصيرية وما يرتبط بها من خلخلة العقيدة الدينية للمغاربة وأهل المنطقة.(905)

وبهذا يتبين لنا أن الفاعلين الدينيين الجدد أضحوا يشكلون رقما أساسيا في المعادلة الدينية بالريفين الأوسط والشرقي، بل وعموم المغرب، حيث أضيفوا إلى الأطراف التي تتنافس على اكتساب الموارد الرمزية والمادية داخل الحقل الديني. لكن سلطتهم لم تعد ترتكز على بركة وراثية أو مكتسبة، بل تستمد أسسها من سلطة النص الديني المكتوب، ومن سلطة الكلمة البليغة، مضافا إليها سلطة الصورة، وهي تشكل في مجملها منظومات رمزية باعتبارها أدوات للمعرفة والتواصل تسعى إلى بناء نظام معرفي أي بناء الواقع. لكن حسب بورديو "ما يعطي للكلمات، وكلمات السر، قوتها، وما يجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه هو الإيمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها. وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتجه وتولده."(906)

---

904 - نسجل في هذا الصدد انتشار التشيع وسط فئات محدودة من الشباب بالمراكز الحضرية خاصة الناظور والجسيمة، مما استدعى تتبع الأمن لتحركات هذه الفئات.

905 - تشهد المنطقة نشاطا لافتا لحركة التنصير بالمنطقة مستخدمة في ذلك عدة وسائل، انظر: محمد السروتي، **رصد لبعض وسائل التنصير: مدينة "الناظور" نموذجا**، جريدة المحجة، عدد 218، 20 جمادى الثانية 1425 هـ / 20 يوليوز 2004، صص. 9 – 10.

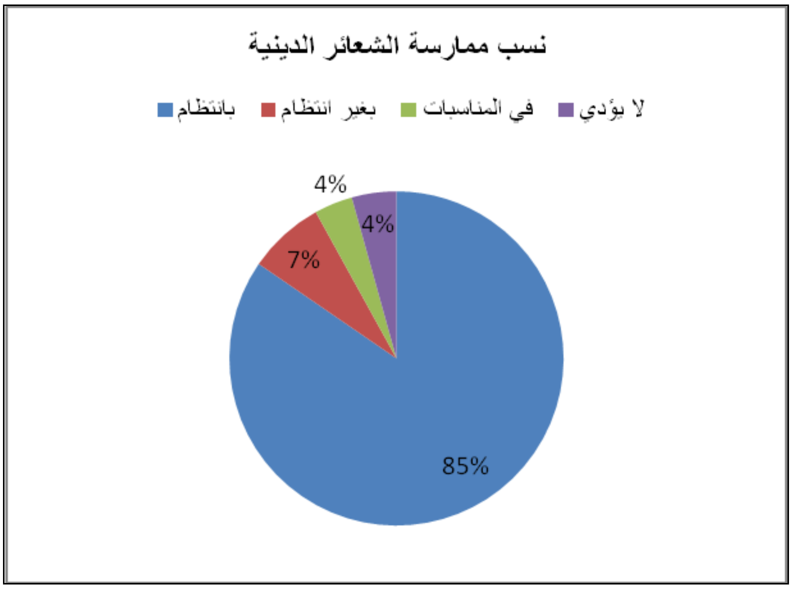
906 - **الرمز والسلطة**، م. س.، ص. 60.

## .2 تغير مسلكيات التدين

انطلاقا من كون الحقل الديني بالريفين الأوسط والشرقي يعرف بروز فاعلين دينيين جدد، فلا بد من أن تؤثر هذه الأطراف الجديدة في مسلكيات التدين، وهو ما لاحظناه في التدين الشعبي الذي خضعت أنماطه وتعبيراته، لاسيما منها الأوليائية والصلحاوية، للتحول. وكما رأينا فإن ذلك لا يعبر عن اتجاه نحو القطيعة مع الدين، بل أنتج التدين أنماطا جديدة من التمثلات والممارسات الدينية التي تروم القطع مع الموروث الديني، وبناء تصور جديد للدين بالعودة إلى منطلقاته الأصيلة، في توافق مع المتغيرات السوسيوثقافية الراهنة.

### أ) التدين والانتماء الهوياتي

لا يرتبط تراجع القيم والممارسات الدينية المرتبطة بالتدين الشعبي، باتجاه نحو تلاشي دور الدين أو تراجعه في مجتمع الريفين الأوسط والشرقي، بل أكدت دراستنا عمق الارتباط بالدين، وهذا ما يتجلى من خلال الحرص على ممارسة الشعائر الدينية.




هذه النتيجة تتوافق مع تقارير الحالة الدينية بالمغرب، حيث جاءت نتائج دراسة الإسلام اليومي دالة، منها ارتفاع مؤشر الصلاة بانتظام[907]، وهو نفس المنحنى الذي تؤكده دراستنا، على الرغم من النتائج الرافضة لمسلكيات التدين الشعبي التي حصلنا عليها من خلال الدراسة.

ومن هذا المنطلق نستخلص أن التدين لم يعبر مجرد تعبير عن حاجات فردية أو جماعية للارتباط بالمقدس واستحضاره في الذوات والأزمنة والأمكنة، لإضفاء شرعية على النظام الاجتماعي والخروج من حالة العجز والقهر، بل أضحى التدين تعبيرا عن هوية إسلامية متنامية في العالم، تسعى إلى إثبات مكانتها بين الهويات الجديدة للعالم، متقدمة حتى على الهويات الوطنية والمحلية، وذلك من خلال نهج مسلكيات تبغي الارتباط بالمقدس في

---

907 - *L'islam au quotidien*, Op. Cit., p. 95.

صورته المثالية، وهو ما تؤكده تلك الأطاريح التي تدعو إلى وجوب العودة إلى المصادر الأصلية للإسلام، ونفي ما عداه من تمثلات وممارسات تعتبر من وجهة نظر معينة منحرفة أو مبتدعة.

### ب) التدين بين النزعات الفردية والجماعية

على الرغم من التحولات التي ساهمت في انتشار وذيوع الثقافة الدينية الجديدة وسط فئة الشباب المتعلم، ذكورا وإناثا، فإنه من الملاحظ بروز قناعات دينية تسعى إلى تكريس نوع من الفردانية، وهذا ما تأكد لنا من خلال اتجاه نسبة من المستجوبين (35%) نحو الحياد، الذي يعني هشاشة وضعف الارتباط بالمؤسسات الدينية الرسمية منها والشعبية (الزوايا) والحركية. ويتضح لنا هذا الأمر بشكل بارز من خلال ضعف الثقافة الدينية لدى الفئات الجديدة، واقتصار تدينها على نزعات من الحماس الفردي والعاطفي.

لكن وعلى الرغم من ذلك فهناك اتجاه آخر ينحو نحو ممارسة جماعية للتدين، وهذا ما يتجلى من خلال الإقبال على الممارسات الدينية الجماعية (صلاة الجماعة، صلاة الجمعة، التراويح في رمضان، الدروس العلمية، الانتماء للحركات الإسلامية)، لأن الفرد يبقى في حاجة إلى جماعة تقدره وتعترف به وتوفر له الاحتضان العاطفي والأمن الروحي، فـ"الممارسة الدينية تدرك كأساس، لأن الإسلام أحد الوسائل للارتباط بالمجموعة."[908] لكن بعض المؤشرات تبين ضعف النزعة الجماعية للتدين في المنطقة، وتظهر الانتماء السطحي إلى الإسلام الذي لا يستند إلى قناعات عقلية ومبدئية خاصة لدى فئة الشباب.

يتسم تدين الشباب بالتركيب والتعددية، وغالبا ما يرتبط الشعور الديني لدى الشباب بالرغبة في التعبير عن النفس والتصرف حسب التعاليم الدينية والجمع بين ممارسات دينية متناقضة كتأدية الصلاة، والإيمان بالحسد والعين، وقراءة الأبراج...، وذلك على الرغم من الإدانة الشكلية لهذه الممارسات "المنحرفة"، كزيارة الأولياء للتوسل، وقضاء الحاجات، أو اللجوء إلى السحر والشعوذة.إن التناقض الواضح بين المرجعيات الثقافية والظروف المادية للشباب يؤدي عادة إلى التوتر والغموض، حيث يتم الانتقال من التدين الثقافي والموروث إلى التدين الاحتجاجي كملجأ رمزي ووسيلة لانتقاد النظام الاجتماعي والسياسي أو رفضه عبر العودة إلى الإسلام باعتباره ملاذا آمنا وتحديا للهياكل الاجتماعية والسياسية القائمة. ومن السهل متابعة نماذج تعبر عن هذا التطور على سبيل المثال عبر تفسير بعض الشابات للانتقال عبر الأجيال من ارتداء الزي التقليدي المغربي النسوي إلى اعتماد "الزي الإسلامي الموحد"، على الرغم من ارتباط الحالتين بالاحتشام كقيمة رئيسية وموحدة.[909]

وتدين الشباب كثيرا ما يرتبط بالرغبة في التعبير والتصرف وفقا لمبادئ الإسلام الأخلاقية، وقد يمارس الشاب المغربي معتقده الديني في دائرة الخصوصية والحميمية، وقد يلتزم من خلال الرموز والمظاهر الخارجية للتدين كارتداء القميص أو الحجاب. والعلاقة بين الإيمان ودرجة الممارسة الدينية غائبة وليست حتمية حيث يؤمن غالبية الشباب بالإسلام كمثل أعلى وقيمة مطلقة وخزان للقيم لا ينسجم بالضرورة مع تصورات الجماعات الدينية للإسلام السياسي. والإيمان بالعدالة الاجتماعية كقيمة غالبا ما يميز الزبناء المحتملين

---

908 - *Soumis et rebelles ; les jeunes au Maroc*, Op. Cit. p. 89.

909 - *Ibid.*, pp. 97 – 100.

لهذه التنظيمات بين أوساط الشباب، والتقييم الإيجابي للدين الإسلامي يلاحظ حتى بين أوساط الشباب غير المتدينين حيث ترتبط صورة "المسلم الصالح" بأي شخص يحترم الأخلاق الإسلامية بشكل عام بدلا من ممارسة كافة الطقوس بشكل حرفي.
ويتشبث الشباب بشكل عام بالماضي كأداة لفهم وتأويل النصوص المقدسة، حيث ترتكز المقاربة الماضوية للدين على ماض مُتَخَيَّل، مثالي وغير واقعي، وتبقى ملامح الشخصيات الدينية الرئيسية تقريبية، وغير دقيقة وخارج التاريخ. ويبدأ الكثير من الشباب حديثهم عن معتقداتهم الدينية بعبارة: "يُقال، سمعت بأن"، حيث يغلب الانتماء والعواطف على الجوانب المعرفية، وتختلط التمثلات بالوقائع التاريخية المجتزئة والخرافات والروايات الأسطورية. وتعبر مساندة الشباب للحركات الإسلامية عن تنامي النزعات الفردية داخل الأسر لاعتماد قيم دينية بديلة كشكل من أشكال الاحتجاج والثورة على القيم الأبوية السائدة في المجتمع والداعمة لاستمرار الاستبداد السياسي. وهكذا يظل وضع الشباب متأرجحا بين قيم الإسلام الشعبي، الرسمي، الحركي، مما يحد من فاعلية ظهور أية حركة دينية قادرة على اختراق المدن والقرى والهيمنة على الحقل الاجتماعي.

### ت) التدين والواقع الاجتماعي

يرتبط التدين بشكل وثيق بالواقع الاجتماعي الذي تمارس فيه أنماط التدين، وبطبيعة الحال فالتدين تعبير عن حاجة جماعية للتوافق حول منظومة رمزية معينة، حيث إن "مرد التضامن الاجتماعي الاشتراك في ذات المنظومة الرمزية."[910] وما دام أن مجتمع الريفين الأوسط والشرقي – والمغربي عموما – لم يستطع إحداث قطيعة واضحة في سيرورة تحوله نحو التحديث بين حقلي التقليد والحداثة، فكذلك التدين سيعرف نوعا من التعايش بين الأنماط الموروثة في التدين والمسلكيات الجديدة، وهذا ما يعبر عنه بوضوح الدور الكبير الذي ما زالت تؤديه الأسرة في صياغة مسلكيات التدين لأفرادها، "حيث تتعادل المحظورات الاجتماعية مع المحظورات الدينية."[911]
تؤدي الأسرة دورا أساسيا في نقل القيم إلى الشباب بما تمثله من إطار اجتماعي للتعليم الشفوي والتشاور والدعم المادي. ويدفع تطور علاقات التشاور داخل الأسر إلى تشجيع الاستقلالية والمبادرة الفردية لدى الشباب مع تفادي خروج الأفراد عن التأطير الاجتماعي بشكل كامل، فداخل الأسر المغربية يسود نوع من الإجماع المبهم حول الدين كقيمة اجتماعية، حيث يُقْبِلُ الشباب على التفاوض والمرونة لضمان التوافق مع الآباء حول السلطة الرمزية وتحديد فضاءات للحرية الشخصية. وفي هذا الإطار من الممكن الحديث عن نوع من التعايش بين الحرية الفردية للشباب ومبادئ المجتمع الذكوري الأبوي. ولجوء الشباب للتوافق كحل وسط يُمَكِّنهم من مواجهة التناقضات بين القيم الرمزية السائدة وإكراهات الواقع والحفاظ على الدعم الأسري، مع عدم التنازل عن هوامش مخصصة للحميمية وللحرية الشخصية. حيث تؤدي الهوة بين الأجيال عادة إلى بروز تعقيدات على مستوى التواصل بين الآباء والأبناء، وتعمل على تقوية مجموعات موازية ينتمي إليها الشباب على أساس التساوي والانتقال الأفقي للقيم والأعراف بين الأفراد، كتعبير عن

---

[910] - **الرمز والسلطة**، م. س.، ص. 54.
[911] - *Soumis et rebelles ; les jeunes au Maroc*, Op. Cit. p. 88.

التمرد على قيم الأسرة والمجتمع وهياكلهما العمودية. هذه المجموعات قد تأخذ أشكالا متعددة: فرق موسيقية، نوادي رياضية، طرق صوفية، تنظيمات دينية متطرفة، عصابات إجرامية، وفي كثير من الأحيان تصبح عنوانا لولاء الشباب بدل الأسرة أو المجتمع ككل. الإحساس المتنامي بالتهميش الرمزي والاغتراب غالبا ما يؤدي إلى لجوء الشباب إلى الهجرة الفكرية والعَقَدية للتميز والاحتماء من المحيط: "التكفير والهجرة"، اعتناق مذاهب أو فلسفات أو ديانات أخرى بشكل سري كالتشيع، البوذية والمسيحية، الإلحاد غير المعلن، أو عبر الابتعاد المادي والتفكير في الهجرة الشرعية أو السرية.

ولعل الخلاصة التي يمكن أن نصل إليها من خلال تتبع تغير مسلكيات التدين لدى الفئات الجديدة، هو وجود تناقض صارخ يلف المنظومة بكليتها، فمن جهة تظهر المؤشرات تطورا إيجابيا في الممارسات الدينية، ومن جهة أخرى تنبري المعطيات الكاشفة عن ضعف وهشاشة التدين في الممارسة والسلوك. ولعل هذا التناقض تجسيد للصراع والتنافس الكبير داخل الحقل الديني بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين، على اكتساب الموارد الرمزية والمادية، التي تسمح بتوفير رصيد من السلطة الرمزية، لأن "المنظومات الرمزية، بما هي أدوات تواصل ومعرفة تشكل بنيات تخضع العالم لبنيات، تؤدي وظيفتها السياسية من حيث هي أدوات لفرض السيادة وإعطائها صفة المشروعية التي تساهم في هيمنة طبقة على أخرى (العنف الرمزي)."[912]

## خلاصة

يرتكز التدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي على ثلاث آليات أساسية، يخضع لها في تحولاته وتكيفاته مع التغيرات السوسيو-ثقافية التي تخترق المجتمع. فإذا كانت الأوليائية والصلحاوية كأحد أبرز أنماط التدين الشعبي بالمنطقة، قد ضمنت لنفسها الوجود بفضل توافقها مع الحس المشترك والتنظيم الاجتماعي، فإن سيرورة التغير تفرض عليها التحول، لكن من جهة أخرى تعمل الدولة، عبر سياستها الدينية، على ضمان استمرارية هذا النمط الديني الشعبي.

ومع ذلك فالتحول ضرورة حتمية، فقد لاحظنا أن الحقل الديني يشهد دينامية متسارعة تسعى للقطيعة مع الموروث التقليدي للأسلاف، وبناء رؤية دينية جديدة. وتعمل عوامل عديدة على الإسراع بوتيرة هذا التغيير، الذي مس البنى الاجتماعية والثقافية للمجتمع المحلي بالريفين الأوسط والشرقي. وقد كان لهذه التحولات انعكاسات واضحة على مجمل الحقل الديني نتيجة بروز فاعلين دينيين جدد، فرضوا تغيرات في مسلكيات التدين حيث تتراجع أنماطه الشعبية أمام رؤية عالِمية جديدة. وهذه الدينامية الدينية مرتبطة بتنافس داخل الحقل الاجتماعي، بين فاعلين اجتماعيين يسعون إلى كسب السلطة الرمزية والمادية التي تمكنهم من الهيمنة على الحقل الاجتماعي بصفة مشروعة.

---

912 - المرجع نفسه، ص. 55.

# الخاتمة

على الرغم من أن هاته المساهمة المتواضعة لم ترد، في أي لحظة من اللحظات التي مرت بها هذه الفكرة قبل خروجها إلى الوجود، أن تعطي إجابات واضحة ويقينية، بل لم ترد أكثر من الطرح الجيد للأسئلة والبناء المتناسق للإشكال، وبلورة أكثر وضوحا للموضوع، فإنه في نهاية هذا العمل يمكننا أن نصوغ العديد من الاستنتاجات والخلاصات التي تكتسي قدرا من الاعتبار وتملك قدرة للدفاع عن نفسها كما وضحنا ذلك في ثنايا هذا البحث، لفتح آفاق تعميق الإشكاليات المطروحة نحو ملامسة أعمق للتدين الشعبي المغربي.

- تأسست أنماط التدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي وعلى رأسها الأوليائية والصلحاوية ضمن الوعي المتغير للمجتمع في شروطه التاريخية، ولا تمثل أية استمرارية لبقايا ديانة بدائية لدى السكان القدامى، بل هي نتيجة حتمية لتفاعل معتقدات دينية متباينة (إحيائية، وثنية، يهودية، نصرانية وإسلامية).
- يعتبر الإسلام المصدر الرئيسي الذي صاغ المعتقدات والممارسات الدينية بالريفين الأوسط والشرقي، وذلك عبر تجربتين دينيتين متميزتين: تجربة الرباط والزهد، والتجربة الصوفية، وما الأوليائية والصلحاوية إلا تعبير عن فهم الساكنة وممارستها للإسلام، ضمن واقعها التاريخي والسوسيوثقافي.
- شكل الأولياء والصلحاء أبرز الفاعلين الاجتماعيين في الريفين الأوسط والشرقي لفترة زمنية مهمة، استندوا إلى سلطة رمزية قوية قائمة على أساسي الشرف والبركة. كما حظوا بموقع اجتماعي متميز في علاقاتهم ببقية مكونات الحقل المجتمعي، ومثلوا أفضل تعبير عن قيم ومواقف القبيلة الريفية، وإطارا لضمان شرعيتها ووجودها الاجتماعي والمادي.
- تحمل التجربة الدينية للأولياء والصلحاء طاقة رمزية غنية في سعيها للاتصال بالمقدس، والذي لا يقتصر حضوره على الذات، بل يمتد إلى عناصر المكان والزمان. وتجسد الشعائر والطقوس أهم التعبيرات الرمزية للفعل الديني في سعيه من جهة للتواصل مع المقدس واستحضاره، ومن جهة أخرى تعمل على تقوية الروابط الاجتماعية والحد من التوترات التي يمكن أن تؤدي إلى انفجار النسق.

• أدى الأولياء والصلحاء وظائف عديدة في الريفين الأوسط والشرقي، على الصعيدين الفردي والجماعي، انطلاقا من مكانتهم في الحس المشترك للناس. وهذه الوظائف لا تعبر عن مجتمع يوصف بأنه عاجز وخرافي وفقير فقط، بل تحيل إلى بنية سوسيو-ثقافية ترى العالم مليئا بالشرور والنكبات، ولا توجد وسيلة لتجنب مخاطرها إلا بالاحتماء بالمقدس في الشكل الذي يجسده الأولياء والصلحاء. كما أنها في نفس الوقت حاجة اجتماعية، لضمان استمرار النسق وأدائه لوظائفه.

• يخضع التدين الشعبي في تحولاته بغية التكيف مع التغيرات السوسيو-ثقافية التي تعتري مجتمع الريفين الأوسط والشرقي خلال الخمسين سنة الأخيرة، لثلاث آليات أساسية: آلية الوجود من حيث توافقه مع الحس المشترك والتنظيم الاجتماعي، وآلية التحول للانخراط في الحركية التاريخية للمجتمع، ثم آلية الاستمرارية التي تتبناها الدولة لحفظ التوازن في المجتمع. ومع ذلك فالأوليائية والصلحاوية مرت بتحولات عديدة نتيجة للتغيرات الحاصلة في البنية السوسيو-ثقافية للمجتمع، مما انعكس على الحقل الديني برمته من حيث بروز فاعلين دينيين جدد وتغير مؤشرات التدين.

• يمثل حقل التدين بالريفين الأوسط والشرقي، فضاء اجتماعيا للتنافس والصراع بين فاعلين اجتماعيين مختلفين، لاكتساب الموارد الرمزية والمادية التي تمكنهم من الهيمنة على النسق. وفي هذا الإطار شكل الأولياء والصلحاء أحد أبرز هؤلاء الفاعلين لفترة تاريخية هامة، لكن التغيرات التي مست النسق السوسيو-ثقافي للمجتمع، فرضت تغييرا في مواقع هؤلاء الفاعلين وسعيا من فاعلين جدد إلى الدخول في هذا الفضاء من أجل اكتساب السلطة الرمزية التي تؤهلهم للهيمنة الشاملة على المجتمع.

وفي الختام، نؤكد أن أي دراسة في ميدان العلوم الإنسانية لا تهدف إلى إعطاء الإجابات النهائية، بقدر ما تحاول إثارة الإشكاليات، وتسليط الضوء على عنصر مهم من عناصر الثقافة الشعبية بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي، والذي ظل – سواء الموضوع أم المجال – خاضعا للتهميش والغياب المتعمد. آملين دراسة بقية الأنماط التي تدخل في إطار التدين الشعبي، والسعي لتحديد البنى الرمزية التي تؤطر هذه الأنماط في الحقل الاجتماعي المغربي.

# الملحق

يتضمن هذا الملحق ما يلي:

- أنموذج الاستمارتين المستخدمتين في إنجاز هذا البحث.
- بعض الظهائر المتوفرة لدى بعض الأسر الشريفة والصلحاء بالريفين الأوسط والشرقي.
- نماذج من المأثورات الأدبية حول الأولياء والصلحاء بالريفين الأوسط والشرقي.
- لائحة الزوايا بإقليمي الناظور - الدريوش والحسيمة.
- لائحة بعض الأضرحة بأقاليم الناظور والدريوش والحسيمة.
- خريطتان لإقليمي الناظور والحسيمة.

# نص الاستمارة حول الأضرحة

## القسم الأول – الاسم /الموقع الجغرافي / الوصف المعماري

-الاسم الذي يعرف به الضريح أو الولي :

...................................................................................

- تاريخ إقامته ................................... هل أقيم في زمن عاد ☐ في سياق حدث ديني ☐ اجتماعي ☐ سياسي ☐ حدث آخر ☐ ........... ☐ ....................

وصف الحدث إن كان ضروريا

...................................................................................................

- اسم القبيلة التي يوجد فيها ................................... جماعة ...................................... إقليم ......................

- اسم الدوار .........................موقعه بالنسبة للدوار : وسطه ☐ بجانبه ☐ خارجه ☐

- داخل / وسط المدينة ← في هامش المدينة ☐ فوق ربوة/مرتفع ☐ في مقبرة ☐ بجوارها ☐ قرب طريق أو ممر ☐ اسمه .............يطل على البحر ☐ البحر ☐

يشرف على واد ☐ اسم الواد ☐

قرب كهف مهجور أو مغارة مهملة ☐ اسمها ............

فوق مرتفع أو قمة جبلية ☐ اسمها ..............علوه/ ارتفاعها ........................وسط غابة ☐

اسمها ...................................

داخل روضة ☐ بجوارها ☐ اسم الروضة .............في مكان آهل بالسكان ☐ مكان خال ☐ محاط بسواك ☐ أشجار ☐ مغروسة ☐ نباتية ☐

أنواعها.........................................................................................................

.

محاط بسور ☐ قبة ☐ مبني بالأحجار والطوب ☐ بالاسمنت المسلح ☐

- له قبة ☐ واحد ☐ كثيرة ☐ عددها ☐

-له نوافذ ☐ عددها ☐

هل وضعت جثته في قبر ☐ في صندوق ☐

حالات أخرى من الدفن

..........................................................................................

## ثانيا- نطاق الشهرة وأفق الحضور الديني

1- نطاق الشهرة :

معروف عند ساكنة الدوار /الحي ☐

عند القبيلة ☐ عند قبائل مجاورة ☐

معروف في الإقليم ☐ في الجهة ☐ على المستوى الوطني ☐

شهرته تمتد إلى الخارج

2- جنسية الزوار / أعمارهم /انتماؤهم الاجتماعي / مستواهم الثقافي

-مغاربة من أهل المنطقة فقط ☐ من مناطق أخرى ☐ ☐ ☐

جنسياتهم ..................................................................................

ذكور ☐ ☐ ☐ ☐

بسطاء/ أميون ان من مستوى علمي متوسط/ عال

مستوى تعليمهم ........................................................................................

انتماؤهم الاجتماعي :

طبقات متوسطة راقية / ميسورة

## القسم الثالث : الأنشطة الدينية ( 1) - الموسم أو المواسم

- لا يقام له موسم قار ه موسم

اسمه ........................................................................

تاريخه ..................................................................

مدته ...........................................

الجهة التي تنظم هذا الموسم وترعاه

........................................................................................................................

هل تساهم السلطة العمومية في عملية التنظيم نعم

وصف الأنشطة الدينية والطقوس الاجتماعية للموسم

........................................................................................................................

- هل للموسم صدى إعلامي معين ؟ نعم

وصف الصدى الإعلامي وطبيعته : رسمي غير رسمي

........................................................................................................................ - ما

هي أعداد الوافدين تقريبا معروفة غير وفة

العدد التقريبي ........................................................................................

المصدر : ملاحظات عينية آ وافدين ب المنظمين

مصدر آخر

........................................................................................................................

- مواسم أخرى

........................................................................................................................

## رابعا – الأنشطة الدينية (2) الزيارات الدينية العادية

- زمن الزيارات وتاريخها

غير محددة ة من طرف مسؤولي الضريح أو الولي المحددة يوم من

الأيام

ما هو ........................مناسبة دينية خاصة ما هي

زيارات منتظمة ات عادية ولا تخضع لنظام محدد

- الشعائر الدينية والاجتماعية المرافقة للزيارة :

يتم تقديم هدايا

- هدايا عينية : شموع ور ألبسة

ومنسوجات مختلفة

ذبائح نوعها : طيور أغنام بقر

عددها .................................ألوانها .......................................جنسها

........................................

أين تم الذبيحة ؟ في منزل الزائر ( ة) الضريح ب من شجرة

بالقرب من واد / شلال / منبع مياه ................... بالقرب من كهف/ مغارة

مكان آخر

هو..؟.........................................................................................................

- هدايا نقدية :

مقدارها ...............................................................مكان وضعها

..............................................

هل يتم تسليمها .......................................................................

جلب الرضا واستجداء البركة إبعاد الشرور والآثام

طلب الحصول على رغبة

ما هي ؟...........................................................................................

طلب الشفاء

من أمراض معينة

...........................................................................................

## - القسم الخامس : نسق الكرامات وأنظمتها الرمزية من خلال الرواية الشفوية

حدد الكرامات المنسوبة للولي من خلال التداول الشفوي

...........................................................................................

## القسم السادس – السلطة الدينية / الحمولة الثقافية

- في التعبير المسكوك

........................................................................................... - في النكتة

...........................................................................................

- في الأمثال الشعبية

...........................................................................................

- في الشعر الشعبي

........................................................................................... - في الحكاية الشعبية

...........................................................................................

- في الموال ، التراتيل ، والأناشيد الدينية

...........................................................................................

<u>نص الاستمارة حول مؤشرات التدين الشعبي بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي</u>

1) السن: 18 – ☐ 40 – ☐ 59 – ☐ ما فوق ☐

2) الجنس: ☐ ذكر ☐ أنثى ☐

3) وسط الإقامة: ☐ حضري ☐ قروي

4) الأصل الجغرافي: ريفي ☐ مهاجر ☐ استقرار مؤقت ☐

5) التعليم: ☐ أمي ☐ ابتدائي ☐ إعدادي/مهني ☐ ثانوي ☐ جامعي

6) الموقع الاجتماعي: تلاميذ/ طلبة ☐ ربات البيوت ☐ فلاحون ☐ عمال ومستخدمون ☐ تجار كبار ☐ تجار صغار ☐ أطر متوسطة ☐ مهن صغيرة ☐ متقاعدون ☐

7) هل تؤدي شعائر الإسلام بانتظام ☐ بغير انتظام ☐ في المناسبات ☐ لا تؤدي ☐

8) ما مصادر معرفتك الدينية الأسرة ☐ المسجد ☐ الزوايا ☐ الأصدقاء والزملاء ☐ المدرسة ☐ الكاسيت ☐ الراديو ☐ الإنترنيت ☐ الكتب ☐ قنوات مغربية ☐ قنوات فضائية ☐

9) هل تعرف (ين) أو تسمع (ين) عن التصوف والصوفية والزوايا والطرق؟ نعم ☐ لا ☐

10) هل انتميت أو تنتمي إلى طريقة صوفية معينة؟ انتميت سابقا ☐ أنتمي ☐ لا أنتمي ☐ ما هي: ...............

11) ما موقفك من التصوف والزوايا؟ جيدة ☐ لا بأس بها ☐ يجب إصلاحها ☐ سيئة ☐

12) كيف ترى علاقة الإسلام بالتصوف؟ تمثل الإسلام ☐ تمثل الجانب الأخلاقي للإسلام ☐ ليست إسلاما ☐ مسلمون على خطأ ☐

13) إلى أي الهيآت التالية تفضل الانتماء؟ طرق صوفية ☐ حركات إسلامية ☐ دعوة سلفية ☐ أحزاب سياسية ☐ جمعيات مدنية ☐ مستقل ☐

14) ما موقفك من المواسم التي تؤديها الزوايا والأضرحة؟ تؤيد ☐ لا تؤيد ☐ تحضر ☐ لا تحضر ☐

15) ما موقفك من أذكار (الورد أو زهيد) الصوفية؟ تؤيد ☐ لا تؤيد ☐ تؤدي ☐ لا تؤدي ☐

16) من هو الولي في اعتقادك؟ مؤمن صالح ☐ لا يوجد ولي ☐ له ضريح ☐ له كرامات وخوارق ☐

17) كيف يجب التعامل مع الولي؟ تقديس ☐ احترام وتقدير ☐ احترام عادي ☐ معاملة عادية ☐

18) إذا الشريف أو الولي حيا كيف ستعامله؟ تقديس ☐ احترام وتقدير ☐ احترام عادي ☐ معاملة عادية ☐

19) هل تحتاج إلى الأولياء للتوسط بهم إلى الله؟ نعم ☐ لا ☐

20) هل زرت أو تزور الأضرحة؟ كنت أزروها ☐ أزروها حاليا ☐ لا أزروها ☐

21) ما موقفك من الزيارة؟ موافق بشدة ☐ موافق ☐ محايد ☐ غير موافق بشدة ☐ غير موافق ☐

22) ما غرضك من الزيارة – إذا زرتها -؟ طلب الشفاء ☐ طلب التيسير ☐ مجرد استكشاف ☐

23) إذا كنت مريضا إلى من ستلجأ أولا؟ طبيب ☐ فقيه ☐ عشاب ☐ ضريح ☐ ساحر ☐

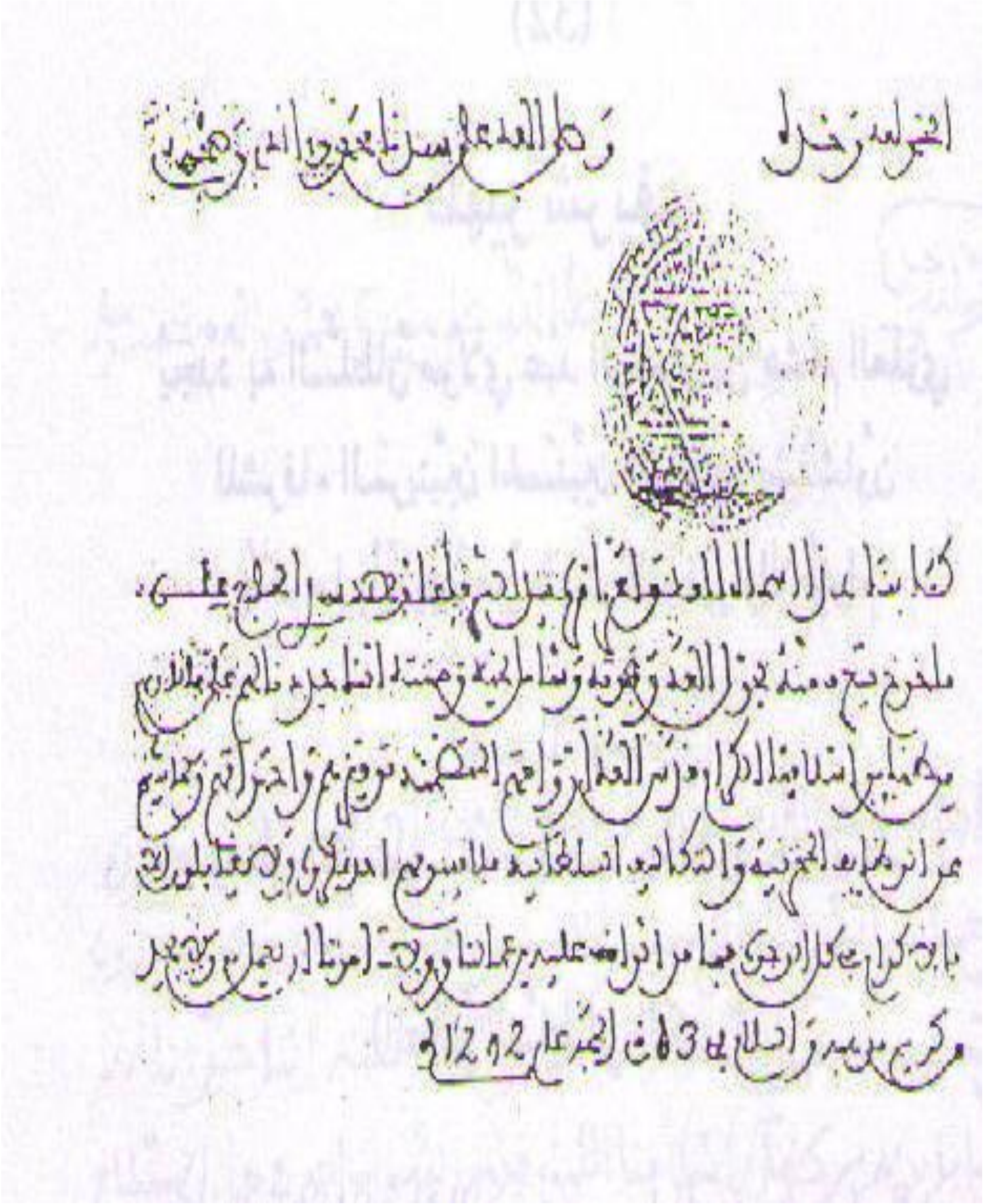
24) هل سبق أن رأيت مريضا شفي بعد زيارته لضريح؟ نعم ☐ لا ☐

25) ما سبب شفائه في نظرك؟ □ بركة الولي    □ اطمئنان نفسي    □ مصادفة    □ وهم وخرافة
26) كيف تعتقد في أصحاب هذه الأضرحة؟ □ أولياء حقا    □ ليسوا أولياء بتاتا    □ بعضهم فقط أولياء
27) بأي طريقة تعرفت على هذه الأضرحة؟ □ وراثة عن الأجداد    □ سماعا من الناس    □ عن تجربة معاشة
28) كيف ترى حاليا زيارة الناس للأضرحة في المنطقة؟ □ في ازدياد    □ في تراجع    □ كما كانت سابقا

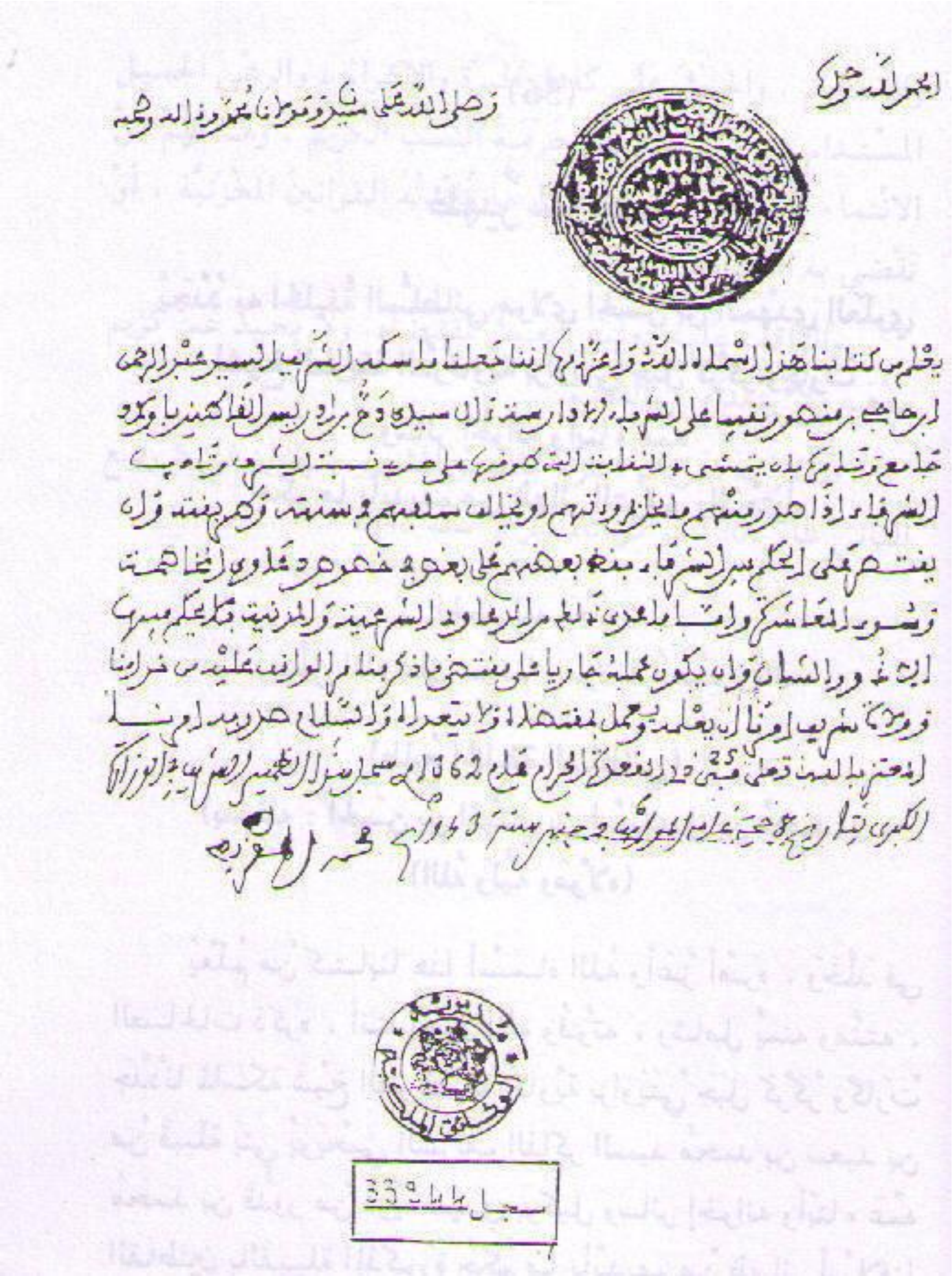
## **<u>بعض الظهائر للأسر الشريفة المتواجدة بالريفين الأوسط والشرقي</u>**

***ظهير شريف يجدد به السلطان مولاي عبد الرحمان بن هشام للشرفاء أولاد الحاج علي ماخوخ حكم ما بأيديهم من ظهائر التوقير والاحترام***


209



***ظهير شريف يجدد به الخليفة السلطاني مولاي الحسن بن المهدي العلوي لشيخ الطريقة الدرقاوية بزاويتي كركر وجارت وسائر إخوانه وأبناء عمه حكم ما بأيديهم من ظهائر التوقير والاحترام***



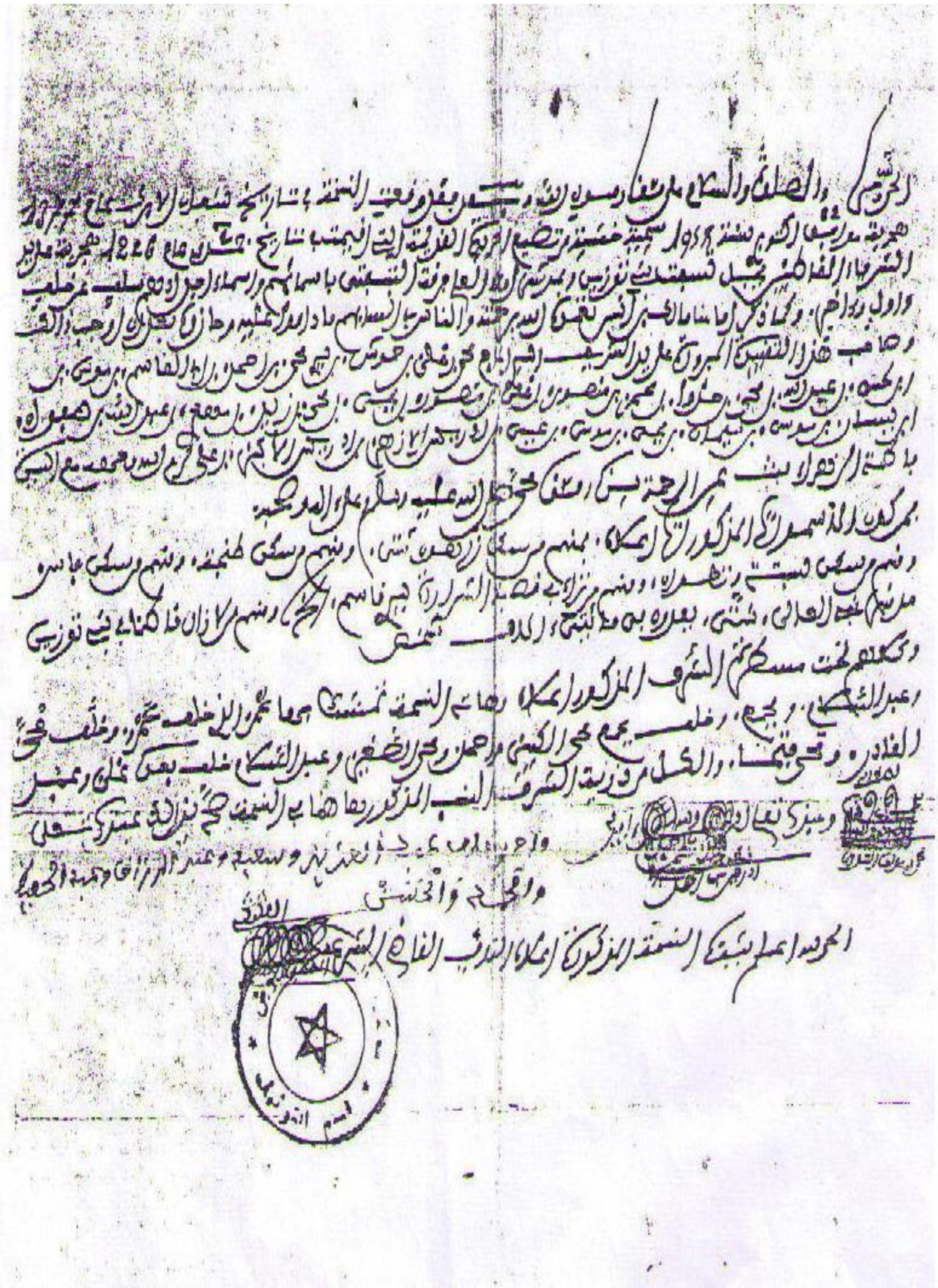
الحمد لله وحده

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه

سجل ...339

***ظهير لشرفاء أولاد سيذي يحيى بنعالي(913) بإفرني – إقليم الدريوش***

913 ـ أسست أحد أفراد هذه الأسرة هو سيدي يحيى الفضيلي دفين جبل بني توزين حوالي 1811م/ 1226هـ، زاوية ما زالت أطلالها قائمة إلى اليوم بدوار سيدي يحيى بجماعة إفرني على حدود جماعة إيرمواس، وضمت هذه الزاوية في أواخر القرن 19م جثمان الولي الصالح سيذي أحمد بناصر. رواية شفوية عن السيد عبد الله الحموشي من مواليد 1969 بإفرني، الإبانة عن المغمور في نسب شرفاء أهل الناظور، ج 2، مرجع سابق، ص. 352. المغرب المجهول، ج 1، اكتشاف الريف، مرجع سابق، ص. 123.



***شجرة الشريف سيدي محمد أمشيش بتفرسيت – إقليم الدريوش***

[illegible]

[illegible] بسم الله الرحمن الرحيـــــــــــم

=هذه شجرة سيدي محمد امشيـــش =

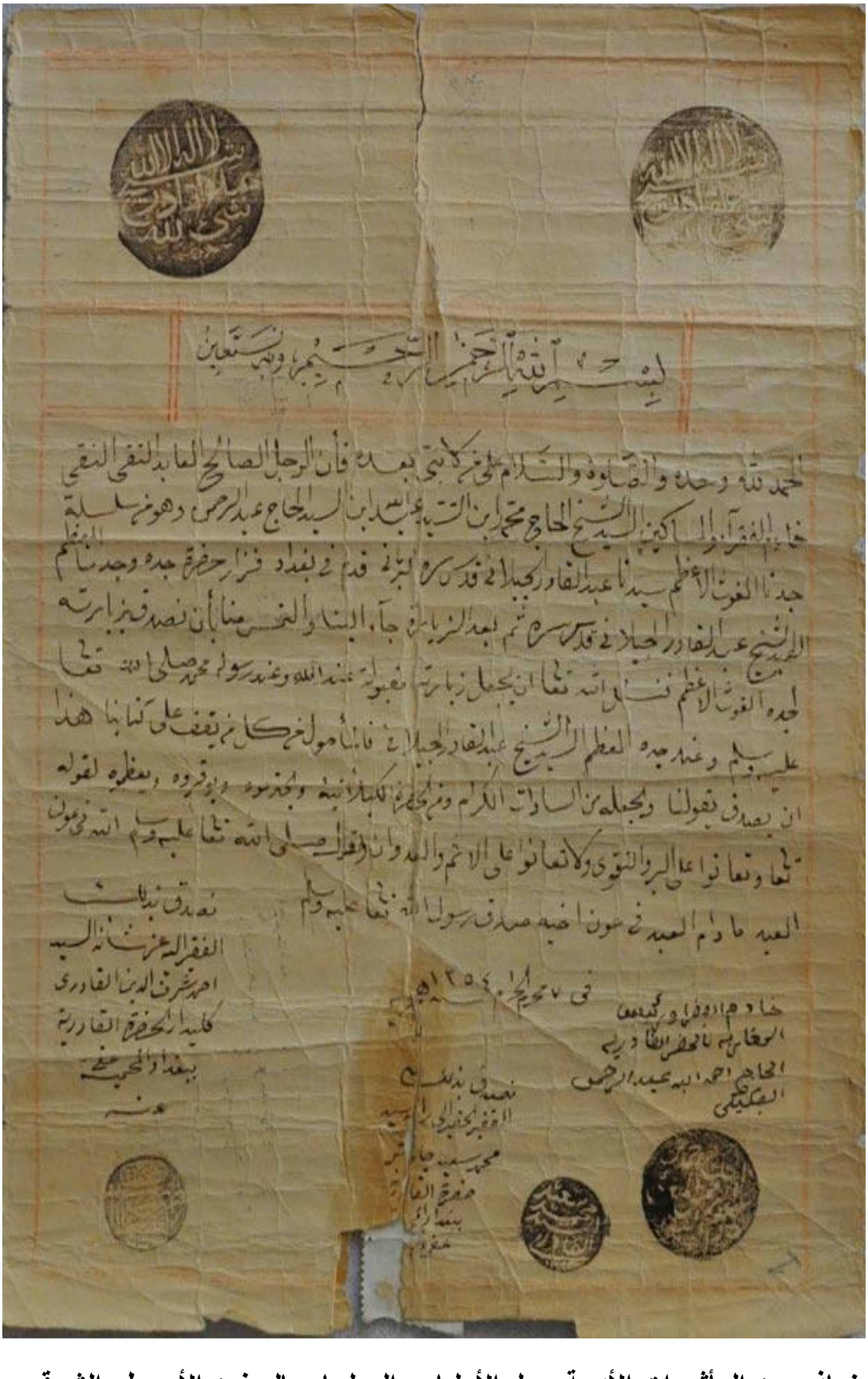
الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على رسول الله واله وصحبه .

سيدي محمد بن اعمروش بن محمد بن الفقير عمر أمشيـــش :
وجدهم سيدي محمد الفقيه العلامة بن سيدي احمد الوهابي الصوفي من اولاد بني عبدالوهاب الذي دخل تفرسيت فقيها واماما وزوجـــــــــوه بعدما ظهرت على يده كرامات وشفيت على يديه عاهات أهـــــــدوا له دارا كبيرة واراضي مائية وبورية وصار مكرما ومعززا ومحترما ومـــوقرا في الريـــــــــــف ، وبنو عبدالوهاب من سيدي محمد بن عبدالسلام بن مشيش بن ابي بكر ، بن علي بن حرمة بن عيسى بن سلام بن مزوار بن علي بن حيدرة بن محمد بن ادريس الازهر بن ادريس الاكبر بن عبدالله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبطي بن علي كرم الله وجهه وفاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم .

الرئيس :
مولاي بغداد الادريسي

الرئيس :
مولاي بغداد الادريسي

**شجرة الشرفاء القادريين بنطيب – إقليم الدريوش**


بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده فإن الرجل الصالح العابد التقي النقي
خادم الفقراء والمساكين السيد الشيخ الحاج محمد ابن السيد عبد الله ابن السيد الحاج عبد الرحمن وهو من سلسلة
جدنا الغوث الأعظم سيدنا عبد القادر الجيلاني قدس سره النوراني قدم في بغداد فزار حضرة جده وجدنا المعظم
الشيخ عبد القادر الجيلاني قدس سره ثم بعد الزيارة جاء إلينا والتمس منا أن نصدق في زيارته
لجده الغوث الأعظم نسأل الله تعالى أن يجعل زيارته مقبولة عند الله وعند رسوله محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم وعند جده المعظم الشيخ عبد القادر الجيلاني فالمأمول من كل من يقف على كتابنا هذا
أن يصدق بقولنا ويجله من السادات الكرام ومن الخدمة للكيلانية ويحترموه ويوقروه ويعظموه لقوله
تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الله في عون
العبد ما دام العبد في عون أخيه صدق رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

في ٧ محرم الحرام ١٢٥٤ هـ

نصدق بذلك
الفقير إليه عز شأنه السيد
أحمد شرف الدين القادري
كليدار الحضرة القادرية
ببغداد المحمية
عفي عنه

نصدق بذلك
الفقير [illegible] السيد
محمد سعيد [illegible]
[illegible] القادري
ببغداد
عفي عنه

خادم الفقراء والمساكين
[illegible] الحضرة القادرية
الحاج أحمد ابن عبد الرحمن
[illegible]

**نماذج من المأثورات الأدبية حول الأولياء والصلحاء بالريفين الأوسط والشرقي**

- سيذي احساين – دوار تفزوين – فرقة إزعومن – جماعة تزغين – قبيلة أيث سعيد[914]

يحكى أنه جاء من الأندلس إلى الدوار عابرا البحر على جلد خروف. وأنه يداوي أمراض الصرع والمس.

- سيذي شعيب أونفتاح – دوار لعزيب – جماعة أولاد أمغار – بودينار – تمسمان[915]

تقول الحكاية: "ذات يوم كان سيذي شعيب جالسا في منزله فأتته امرأة اختطف ابنها من طرف المسيحيين، فطلبت من سيذي شعيب أن يقوم باسترداد ابنها الذي لم يظهر له أثر.

أشار سيذي شعيب إلى سلوقيته (ثوشَيْشْت) التي كانت قابعة بجانبه بالذهاب، ففهمت خطابه فقطعت البحر انطلاقا من ساقية موجودة لحد الآن بجانب البحر ما زالت لحد اليوم تسمى بساقية السلوقية ويقال أنها على صفة السلوقية. وذهب إلى أن وصلت إلى الضفة الأخرى فوجدت ابن تلك المرأة عند المسيحيين فأتت به منهم دون أن يروها حاملة إياه بفمها، وعبرت به إلى البحر إلى أن وصلت إلى مكان انطلاقها فصعدت الجبل راجعة إلى سيذي شعيب، وبينما هي تصعد والناس ينظرون إليها إلى أن وصلت إلى قمة الجبل فاختفت تاركة ذلك الطفل. فقام الناس ببناء بيت في ذلك الذي اختفت فيه، وسمي بيت سلوقية سيذي شعيب.

وتقول حكاية أخرى: "أنه ذات يوم بارجة حربية مسيحية (رومية) بضرب مبنى الضريح بقذيفة اجتازته دون أن تصيبه بأذى، ويقال أن تلك القذيفة عادت إلى البارجة الرامية لها فأحرقتها ودمرتها حتى غرقت على مقربة من بحر مليلية.

ومن الأبيات الشعرية التي قيلت في حق هذا الولي:

**1- سيذي شعيب أونفتاح اونذش اقواذس (سيذي شعيب أونفتاح يا من لفته الأنابيب)**
**2- اذج ديينيغ اوار اذاش يقضون إبوياس (سأقول لك كلاما يقطع حزامك)**
**3- سيذي شعيب أونفتاح بوثنين نتوورا (سيذي شعيب أونفتاح صاحب البابين)**
**4- اشتن ارحباب اشتن افميليا (واحدة للأحباب وأخرى للعائلة)**
**5- سيذي شعيب أونفتاح وني ذي ثمسمان (سيذي شعيب أونفتاح الموجود في تمسمان)**
**6- نناي دين ازين وداري خبو رخبار (اخبرني بوجود الجمال هناك)**
**7- اربي ويوفين ثمسمان قاع اينو (يا ربي لو كانت ثمسمان كلها ملكي)**
**8- اتارخ ذارمان مارا ارحباب إينو (سأزرعها رمانا كلها لأحبابي)**
**9- أربي ويوفين أريف اذين اراحخ (يا ربي ليت استطيع الذهاب إلى الريف)**
**10- اذراح اذازورخ سيذي شعيب أونفتاح (قاصدا زيارة سيذي شعيب أونفتاح)**

- سيذي الورداني – دوار إوردانن – جماعة وردانة – فرقة بني يخلف – أيث وليشك

يحكى[916] أنه كانت لهذا الولي سلطة كبيرة على "الجنون" أي الجن وأنه كان يشفي مرضى الصرع والمس بالجن، ويحكى أنه في إحدى الأيام حدث أن قام الجن بحبس حفلة عرس في مكان يسمى (ثاندا نسيذي بروزناد) بركة سيذي بروزناد، هذا المكان عبارة عن أجراف جبلية تتوسطها منبع ماء، فجاء أهل العرس يشتكون الأمر إلى سيذي الورداني،

---

914 - ذكرنا حكايات أخرى عن هذا الولي في ثنايا متن البحث، رواية عن السكان المحليين، عن الشيخ بوحساني السابق الذكر.

915 - روايات مستقاة من السكان المحليين، زودني بها الأستاذ علي أهراوي السابق الذكر.

916 - مقدم الضريح سي أحمد بنفس الدوار – جماعة وردانة.

فكتب لهم رسالة ووصاهم بإعطاء إياها لقائد الجن وبمجرد ما قرأ قائد الجن تلك الرسالة انسحب الجن وعفوا عن أهل العرس.

ويحكى أن الضريح والمسجد المجاور له بنيا دون أن يعلم أهل الدوار ببنائه، إضافة إليهما هناك عين ماء أسفل الضريح في واد إوردانن أصبحت مبنية في نفس اليوم، وهذه العين عبارة عن منابع ماء تنبع من جرفين احدهما شلال وسط الوادي والآخر عبارة عن ثلاثة منابع توجد على جانب الوادي.

- سيذي بوعبد اللهي – دوار تازروت – جماعة أمهاجر – أيث وليشك

يحكي[917] سكان الدوار أنه في زمان هذا الولي كان هناك أسد شرس يتعرض المارة في منطقته فاشتكوا منه لهذا الولي، فأمر أحد عبيده للذهاب إلى ذاك الأسد متسلحا بحبل صغير أعطاه إياه وبمجرد ما وصل هذا العبد إلى الأسد، انصاع له طائعا فربطه بذلك الحبل واصطحبه عائدا به إلى ذلك الولي.

- سيذي علي بن موسى[918] – دوار تياوت – العروي – قبيلة بني بويحيي

في التعبير المسكوك: سيذي علي موسى وني ينضرن خ إغزار
ثني ش غايرزرن أتمدرش قبل ماتوض أدشار
وترجمته: سيذي علي موسى المدفون على جانب الوادي
التي تزورك تتزوجك قبل أن تصل المدشر
وبالدارجة المغربية: سيذي علي موسى أمول قبة خضرا لي تزراك من لبنات تبرا
سيذي علي موسى صاحب القبة الخضراء من تزورك من البنات تشفى
وفي الأمثال الشعبية: لي يبغا يبرا إزور مول القبة الخضرا
هما بثلاث خوت وبركة سيذي علي تفوت
وترجمته: الذي أراد الشفاء يجب أن يزور صاحب القبة الخضراء
هما ثلاثة إخوة وبركة سيذي علي متقدمة

- سيذي علي الحساني – بوعرك – سلوان – قبيلة قلعية

في التعبير المسكوك: سيذي علي وني واش إيزورن إيموث
مرا وغاك إديوسي أذ يقيم إسموهروث
وترجمته: سيذي علي الذي لم يزرك ميت    إذا لم يزرك سيبقى يخور كالثور
وفي المثل الشعبي: لي زار الحساني يبقى هاني
وترجمته: الذي زار الحساني يبقى باله هانئا

- سيذي بوعزة أقشار – دوار أيت حتجي – تيزطوطين

في التعبير المسكوك: سيذي بوعزة أيمزدوغ نوسيف
ثني ش غيزورن أنشثي أعديس
وترجمته: سيذي بوعزة ساكن نوسيف التي تزورك ستحمل بالجنين
وأيضا: سيذي بوعزة أمهروش نش غاك وار إتنوسا
وترجمته سيذي بوعزة مريضك عندك لا يبيت (كناية عن سرعة الشفاء)
وأيضا: سيذي بوعزة وش غايزورن أذيش تغاط توزا
وترجمته: سيذي بوعزة الذي يزروك يأكل معزة مسلوخة

---

917 - هذه الرواية زودني بها الأستاذ عبد الواحد أحروض السابق الذكر.
918 - زودني بها الأستاذ عبد الله أزواغ السابق الذكر.

تقول الحكاية:[919] كان بوعزة كبير اللصوص رفقة صديقه الحميم أبقوي، حينذاك كان الناس يسكنون الخيام، ومرة هم بوعزة بسرقة كبش من حظيرة البهائم قرب خيمة، أما صديقه أبقوي فبقي للحراسة. وعندما باشر عملية السرقة لاحظ امرأة تخرج من الخيمة، وتتجه نحو جراء (صغار الكلاب) وأخذت بعضها ووضعتها في آنية الطبخ بعد أن سكبت عليها الماء وأوقدت الموقد وعادت من حيث آتت. انبهر بوعزة لهذا العمل، وغير ما بالإناء بقطع اللحم مصدرها الكبش المسروق من نفس الحظيرة بعد أن ذبحه ووضع على جلده قطعة نقدية من فئة 5 دورو ثمنا له، ابتعد وهو يراقب من بعيد رفقة صديقه أبقوي، بعد فترة عادت المرأة من جديد وهي تجذب شعرها إلى الأعلى مرة وإلى الأسفل أخرى، واتجهت نحو القدر لتأكل كل ما به بشراهة، وقد فوجئت بما أكلت وعادت لتنام بعد أن أشبعت نزوتها (لأنها كانت في الأشهر الأولى للحمل).

قام أصحاب الخيمة ف واتضح أن الكبش الكبير مفقود، فلفقت التهمة مباشرة لبوعزة لأنه كان معروفا عندهم. بدءوا يبحثون عن آثار الكبش وفجأة وجدوا فروة جلده معلقا وراء الخيمة وعليه ثمنه. وقد حكى هذه القصة صديقه بعد موته لأهل القبيلة، ولم يحكها بوعزة نفسه.

ومع مرور الأيام توفي بوعزة، واختلفت القبيلة حول مكان دفنه بين معارض ومؤيد، منهم من يرى دفنه بعيدا عن المقبرة لأنه كان لصا وسيفزع الموتى في ليلته. ومنهم من اقترح ربوة أسفل الجبل (الذي ما زال إلى اليوم يحمل اسم بوعزة)، وفي الليل لاحظوا من بعيد نارا وكأنها تلتهم قبر بوعزة، فصاحوا فيما بينهم بوعزة اللص تأكله النيران، فلما وصلوا إلى قبره وجدوا شمعات ثلاث ألوانها مختلفة ذات رائحة زكية ما شموا مثل رائحتها ولا شكلها قط. وبعد ذلك علموا من صديقه حكايته، فصار قبره مزارا من طرف النساء العاقرات كل يوم خميس تيمنا وتبركا قصد الحصول على الأطفال.

- سيذي بوجدين – إفرني – أيث توزين

حكى لي السيد محمد سعيد البوجدايني (سبق ذكره) أن "سيذي بوجدين تثاءب فرأى الناس في فمه بحارا وسفنا". وذكر لي أيضا أنه ذهب يوما إلى قرية العرقوب بقبيلة جزناية، وطلب من الفقير ميمون أن يذهب إلى مكان ما ويمشي حافيا، ففعل فكأنما كان يمشي على بحر.

- للا ميمونة – بوسكور – إبقوين - الحسيمة

تقول الحكاية[920] أن "للا ميمونة ثاكناوت لما حلت بين ظهران أهل بقيوة، لم يكن أحد يعلم أنها ولية مقدسة فهي كانت تجهل حتى إقامة الصلاة. وذات يوم مر مركب بمحاذاة شاطئ بوسكور في اتجاه الشرق، فهرعت ميمونة منادية قائده ان يعلمها الصلاة (وفي رواية أن يصطحبها إلى الحج)، لكن صاحب المركب لم يكترث بطلبها. وعندئذ أخذت ميمونة سجادة أو حصيرة، وركبت على متنها وسارت في اتجاه المركب حتى لحقته فتوقف فجأة عن الإبحار. وبينما كان صاحب المركب يبحث عن علة هذا التوقف غير العادي، إذ بالمرأة تفاجئه، وهي على ظهر السجادة، فصاح القائد: ما شأنك أيتها المرأة؟

- أنا ياما ميمونة.

---

919 - رواية عن للا ميمونة بنت علي امحند، من دوار أولاد أزباير – تيزطوطين.

920 - اليماني قسوح، **توظيف التراث الشعبي في الأدب المغربي المكتوب بأمازيغية الريف**، مطابع الأنوار المغاربية، ط. 1، وجدة 2009، ص. 83.

- وماذا تطلبين؟

- أريد أن أتعلم الصلاة.

فرد القائد: قولي الله أكبر! هكذا كان يعبد مولاي ومولاتي.
ثم رجعت ميمونة إلى حال سبيلها، لكن سرعان ما نست ما تعلمته، فسارعت للحاق بالمركب من جديد كما فعلت في المرة الأولى، فأوقفت المركب وخاطبها القائد ثانية:
- ما بك؟

- قلت أرغب في تعلم الصلاة.

- ولكي قد علمتك إياها منذ قليل!

- لقد نسيتها.

فقال لها: حسنا، اقتربي مني وقولي: الله أكبر! هكذا كان يصلي مولاي ومولاتي. ثم واصل المركب سيره، ورجعت ميمونة من حيث أتت، ولما استعدت للصلاة، لم تتذكر شيئا مما حفظته، فقالت: ميمونة تسن رب ورب يسن ميمونة، أي ميمونة تعرف الله والله يعرف ميمونة. وهكذا وبتكرار هذا الكلام صارت ميمونة، تؤدي صلاتها بكل طمأنينة.

- سيذي احمد[921] – دوار إِقْنِّينن – جماعة بني عبد الله - أيث ورياغل

يقال أنه كان راعي غنم يتيم الأب، وكان إذا خرج إلى مكان يسمى ذْكونيت ينزع ملابسه فيأتي الحمام يلقي من شعره البراغيث، وتراقب له الثعالب الأغنام. كما قيل أيضا أن كل من ضربه أو رفض أن يسدي له خدمة يخرج معه في الحال المعجزة والبرهان، كما حدث لأخيه من أمه، حيث وهو رضيع توفي متأثرا بسم أفعى.

- سيذي بوخيار[922] – دوار محراث – جماعة شقران – أيث ورياغل

يقال أنه جاء من مكة مع سيدي مالك، وبعدما جاء إلى المسجد شرع يصلي بالناس ويقرئ القرآن، في يوم من الأيام ضرب تلميذه، وهرب هذا الطفل إلى أبيه باكيا حتى وصل. وقد جاء أبوه إلى سيذي بوخيار وتكلم معه بكلام قبيح، ولم ذهب هذا الطفل إلى البحر غرق.

- سيذي عمران[923] – الرواضي – قبيلة إبقوين

في يوم من الأيام كانت فتاة من دوار آخر ترعى معزة وابنها، فاختفت إحداهما وذهبت للبحث عنها فطال عليها الليل، فوجدت مقبرة فنامت قرب سور المقبرة. فوقن عليها رجل طويل القامة يلبس ملابس بيضاء وذا لحية طويلة، ثم ضرب في ظهرها بهدوء وقال لها: أنا اسمي سيذي عمران اطمئني فلا تخافي أنا بجانبك، أحضرت لك معزتك وابنها، والتفت قبلها فقدم لها خبزة فأكلت نصفها واحتفظت بالأخرى. وفي الصباح الباكر ذهبت إلى أهلها، الذين كانوا يعتقدون أن الذئاب قد افترستها، ولدى عودتها فوجئوا فقصت عليهم قصتها.

---

921 - هذه الرواية زودني بها الأستاذ قسوح اليماني أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي بجماعة بني عبد الله - الحسيمة، وطالب باحث بسلك الدكتوراه في موضوع الأولياء والصلحاء بالريفين الأوسط والشرقي.

922 - نفس المصدر.

923 - نفس المصدر.

ومنذ ذلك اليوم ذهب أهلها إلى ضريح سيذي عمران، وقاموا ببناء الضريح وشهروه وكسوه ثوبا اخضرا لتزيين الضريح، ومنذ تلك اللحظة والناس يزورون الضريح.

- سيذي الحاج حسون الأدوزي[924] – أدوز – قبيلة إبقوين

تقول الحكاية أن قائد بادس الذي كان على المذهب البرغواطي قرر الهجوم عليه في حملة كبيرة مؤلفة من الجند وحُـراك القبائل المجاورة اتجهت صوب قرية أدوز إلى أن نزلت بمدشر تجْراجْرة القريب من الهدف، فأرسل القائد وراء الشيخ يطلب حضوره وفق شروطه، بيد أن الشيخ لم يأب بتهديد البرغواطي ووافق على السير إليه. وحسب هذه الكرامة، فإن الشيخ اجتمع بمريديه ليتداولوا في النازلة، فبعد ما شاورهم في الأمر، أجابوه بأنهم عند أمره ونهيه، فسأل ابنه محمد فتحا، « لكن انظروا كم من فقير عندنا معنا، فقال أربـع مـائة. قال فليجعل كل واحد عصاه بيده ويضعه غدا إن شاء الله على عاتقه حاملا له كأمثال الرماح... ". لكن، في صبيحة اليوم الموالي لم يجتمع في المكان المحدد للخروج إلى المعركة، سوى أربعة عشر أو خمسة عشر رجُلا لا غير" والباقي كلهم هربوا لما وسوسهم الشيطان ". ورغم ذلك توجه الشيخ بهذا العدد القليل لمنازلة الجيوش الجرارة التي كانت في انتظاره، ولم يكن سلاحه سوى العصي و إيمانه ودعاؤه الذي كان يردده أتباعه من وراءه أثناء مسيرته إلى أن بلغ موضعا متاخما لمدشر تجراجرة يدعى "الصف الحمام" الذي يُطلق عليه محليا، بالأمازيغية "ثيزْرا إذْبيرنْ"، فتوقف ليستطلع أخبار المحلة، وبعد لحظة جاءه النبأ السعيد: إن جميع رجال المحلة نائمين "كأنهم أعجاز نخيل خاوية"، ثم تقدم الشيخ قليلا إلى أن وصل إلى منبسط به شجرة عرعار فاستظل بظلها وجعلها حد حرمه وقال "فمن تعدى ما وراءه فلا لوم إلا عليه"، أما جنود المحلة فقد نهضوا بمعجزة الشيخ حسب منطق الكرامة دائما، إذ أمر ولده و وبعض رجاله بنثر حفنة من تراب على أولائك الجنود فقاموا مذهولين كما استجاب القائد المتجاسر لأمر الشيخ بالعودة إلى من حيث أتى فأسرع بالرحيل إلى بادس.

تقول الحكاية الثانية أن الشيخ حسون حصل له خلاف مع أبي الحسن المريني الملقب بالسلطان الأكحل ( 1331 – 1351 )، ولما خرج الشيخ لملاقاة جيش هذا السلطان الذي حل بالمنطقة للإيقاع والتنكيل به، فوجئ الشيخ المذكور بتخاذل أتباعه من أهل هنتاتـة الريف ، إذ خالفوا الموعد وتخلفوا عن تلبية دعوة شيخهم للخروج - كما كان متفقا عليه - إلى المعركة لمواجهة جنود السلطان الأكحل الذي كان في انتظارهم. الأمر الذي أثار غضب الشيخ حسون، فوبخهم على نكثهم للوعد، بأن قال ما معناه بالعربية الدارجة : " سيروا يا أولاد هنتاتة الله لا يجعلكم تزيدوا على جوج أو ثلاثة"، في إشارة منه إلى الدعوة عليهم بانقطاع عقبهم والحد من تكاثر أولادهم بأن لا يتعدى أبدا اثنين أو ثلاثة.

- سيذي مالك[925] – دوار أجلوت – الرواضي – إبقوين – الحسيمة

تقول الحكاية: ذهب سيذي مالك إلى الجزار لشراء اللحم، فجاء كلب فأخذ قطعة لحم له، فضربه الجزار فقال له سيذي مالك لماذا ضربته أنا أسدد ثمن اللحم الذي أخذه، وبينما كان سيذي مالك ذاهبا إلى منزله التقاه ذلك الكلب بصفة رجل، فقال له: أستدعيك اليوم إلى منزلي، فأخذه معه فقال له أثناء الطريق اطلب ما شئت. قال له: أريد الخاتم الذي في يدك،

---

[924] - عن الباحث محمد أونيا في بحث غير منشور بعنوان "مراجعات حول الزاوية الأدوزية البقوية".

[925] - عن الباحث قسوح اليماني، سبق ذكره.

فأعطاه إياه ونصحه بطريقة استعماله. فقال له: أعطيك هذا الخاتم تداوي به كل من أتى إليك ولكن بشرط أن يأتوا إلى قبري وبعد ذلك سيتوجهون إلى قبرك.

- سيذي الحاج عبد الله[926] – إزمورن – إبقوين – الحسيمة

تقول الحكاية أنه كان مجاهدا أيام البرتغال في منطقة بوبغال جنوب إزمورن، فخرج ذات يوم وطلب أمنية وهي أنه في مكان سقوط فرسه يدفن فيه.

وتقول حكاية أخرى: أنه في عهد الاستعمار أثناء وليمة شارك فيها مجموعة من النصارى، بدأت شجرة الزيتون البري (أزمور) بالميلان عليهم لكنها لم تسقط إلى الأرض. ففر النصارى بجلدهم، ولا زالت الشجرة على حالها إلى اليوم.

926 - نفس المصدر.

# لائحة الزوايا بأقاليم الناظور، الدريوش والحسيمة

| م الزاوية | الطريقة | تاريخ تأسيسها | المقر | الجماعة | اسم المكلف بها | موسمه |
|---|---|---|---|---|---|---|
| وية الكركرية | الدرقاوية | 1847 | دوار أولاد عيسى | تيزطوطين | الإدريسي الحاج سعيد | حلقات |
| ية تيزطوطين | الدرقاوية | 1944 | مركز تيزطوطين | تيزطوطين | الشرقاوي مصطفى | حلقات |
| ية تيزطوطين | الدرقاوية | | مركز تيزطوطين | تيزطوطين | الطيب أحمد | حلقات |
| ية مولاي عبد القادر | الدرقاوية | | دوار أغبال | عين الزهرة | أزيرار الحاج حسين | حلقات |
| ية الدرقاويين | الدرقاوية | | دوار اجواهرة | أزغنغان | القضاوي محمد | موسمين ومارس |
| ية سيذي الحاج علي | الدرقاوية | 684 هـ | دوار الزاوية | تسافت | الدرقاوي عبد المجيد | موسم ف |
| ية تيزطوطين | الدرقاوية | 1970 | دوار اشيحا | تيزطوطين | الطيبي محمد | حلقات |
| ع الزاوية الكركرية | الدرقاوية | | دوار احجاما | ويكسان | بوحجار محمد أحمد | حلقات |
| وية العلوية | العلاوية | 1930 | مركز ميضار | ميضار | عبد الواحد محمد حمادي | منتصف |
| وية العلوية | العلاوية | | دوار أولاد حدو رحو | ويكسان | يوسف الودغيري | منتصف |
| وية العلوية | العلاوية | | دوار بني وكيل | الدريوش | محمد ولد علي | منتصف |
| وية العلوية | العلاوية | 1971 | حي لعري الشيخ | الناظور | القلوشي الحاج شعيب | منتصف |
| وية العلوية | العلاوية | 1945 | مليلية | مليلية | الطاهري ميمون | منتصف |
| وية العلوية | العلاوية | 1971 | دوار العمال | بني بويفرور | بوجرافي اليزيد | منتصف |
| وية العلوية | العلاوية | 1945 | دوار بني احمد | تفرسيت | اليسيني الحاج سعيد | منتصف |
| ية ورك | القادرية | 1780م | دوار أولاد يخلف | فرخانة | محمد حمو القادري | حلقات |
| وية القادرية | القادرية | 1915 | دوار بني وكيل | الدريوش | القادري الحاج شعيب | حلقات |
| وية القادرية | القادرية | قديمة العهد | حي اشبار | أزغنغان | ازكاغ الحاج محمد | حلقات |
| ع ز. البودتشيشية | القادرية البودتشيشية | منذ قرن ونصف | حي أولاد لحسن | الناظور | الدباني الحاج الحسن | حلقات |
| ع ز. البودتشيشية | القادرية البودتشيشية | 1973 | الحي الجديد | زايو | بغدادي محمد | حلقات |
| وية العيساوية | العيساوية | 1962 | حي اصبانا | الناظور | الهاشمي محمد | المولد |
| وية العيساوية | العيساوية | قديمة العهد | دوار ارابطا | بني شيكر | الورياشي البشير | المولد |
| ية الحاج اليزيد | البوزيانية | 1887 | دوار توسفاتيت | رأس الماء | اليزيدي معمرو | حلقات |
| وية التيجانية | التيجانية | 1939 | الحي المدني | الناظور | الإدريسي الحاج بغداد | المولد |
| وية التيجانية | التيجانية | 1926 | دوار بوحيدوس | تفرسيت | العبوتي الحاج عبو | المولد |
| وية التيجانية | التيجانية | 1942 | ميضار | ميضار | الصباني عمر | المولد |
| ية موح عبد السلام | الكزازية | | دوار اجواوة | بني سيدال | أحمد محمد ع الرحمان الكزازي | حلقات |
| وية الناصرية | الناصرية | 1928 | دوار اهردوما | ميضار | البوجدايني محمد سعيد | حلقات |
| وية الناصرية | الناصرية | عهد الحماية | أتركوت | تمسمان | عبد الرحمان الداروي | حلقات |
| وية القادرية | القادرية | 1834 | لعسارة | بن طيب | القادري الحاج حسن | المولد |
| ية القرمود | العيساوية | منتصف ق 19م | أولاد حمو يشو | فرخانة | مرزوق المختاري | حلقات |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 32 | فرع ز. البودتشيشية | البودتشيشية القادرية | 1988 | شارع الأردن | الحسيمة | صد |
| 33 | الزاوية التيجانية | التيجانية | بداية الستينات | شارع الأدارسة | الحسيمة | أمح |
| 34 | الزاوية العلاوية | العلاوية | 1947 | شارع أمبارك البكاي | الحسيمة | محـ |
| 35 | زاوية سيدي يوسف | | لا يعرف | أيت سيدي احمد | لوطا - الحسيمة | |
| 36 | زاوية سيدي عبد القادر | العلاوية | 1920 | دوار زاوية الشرفاء | زاوية سيدي عبد القادر - الحسيمة | أشر |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 37 | الزاوية الخمليشية | الناصرية | ق 18م | دوار تغزى | اساكن - الحسيمة | يوس |
| 38 | زاوية سيدي عيسى | | لا يعرف | إمرابطن | الحسيمة | الخ |

## لائحة الأضرحة بإقليم الناظور

| ر.ت | اسم الضريح | موقعه | القيادة | اسم القيم | تاريخ التأ |
|---|---|---|---|---|---|
| 01 | سيدي علي | حي سيدي علي | الناظور | ميمونت أكناوي | |
| 02 | سيدي سالم | حي اكوناف | الناظور | احمد بروال | |
| 03 | سيدي يوسف اليهودي | حي ترقاع | الناظور | فضمة زغدود | |
| 04 | سيدي أمحمد بوزيان | الناظور | الناظور | | |
| 05 | سيدي علي الفاضل | حي سيدي علي | بني أنصار | | |
| 06 | سيدي أمحمد اويحيى | حي أولاد العربي | بني أنصار | | |
| 07 | مولاي بغداد | حي وهدانة | بني أنصار | | |
| 08 | سيدي ميمون | حي أولاد زهرة | بني أنصار | | |
| 09 | سيدي رحمون | حي أولاد زهرة | بني أنصار | | |
| 10 | سيدي موسى | حي سيدي موسى | بني أنصار | | |
| 11 | سيدي علي | حي السكة الحديدية | بني أنصار | | |
| 12 | سيدي علي تكمارت | حي السكة الحديدية | بني أنصار | | |
| 13 | سيدي علي المجاهد | قرية أزغنغان | بني بويفرور | | |
| 14 | سيدي احمد عبد السلام | دوار الزاوية | بني بويفرور | | |
| 15 | سيدي محمد أمزيان | دوار الزاوية | بني بويفرور | حلومة محمد أمزيان | 1912م |
| 16 | سيدي ميمون | دوار اسكاجا | بني بويفرور | | |
| 17 | سيدي يعقوب | دوار العمال | بني بويفرور | | |
| 18 | سيدي إسماعيل | دوار العمال | بني بويفرور | | |
| 19 | سيدي الشهور | اعلاطا | بني بويفرور | رقية الجيلالي | |
| 20 | سيدي عثمان | أولاد يحيى | بني بويفرور | | |
| 21 | سيدي مهدي | دوار أغمير | سلوان | بوشنكوك احمد ميمون | |
| 22 | سيدي بوصبار | دوار سيدي بوصبار | سلوان | محمد ع القادر السباعي | |
| 23 | سيدي علي الحساني | دوار سيدي علي | سلوان | فظمة عمرو علالي | ق 15م |
| 24 | سيدي محند وارث | بوحمزة بني بوغافر | بني شيكر | | |
| 25 | سيدي علي وارت | بوحمزة بني بوغافر | بني شيكر | | |
| 26 | سيدي امحند بلويس | بوحمزة بني بوغافر | بني شيكر | | |
| 27 | سيدي صالح | شملالة بني بوغافر | بني شيكر | | |
| 28 | سيدي محند | شملالة بني بوغافر | بني شيكر | | |
| 29 | سيدي بوسلهام | شملالة بني بوغافر | بني شيكر | | |
| 30 | سيدي موصاحو | شملالة بني بوغافر | بني شيكر | | |
| 31 | سيدي اسليمان | سمار بني بوغافر | بني شيكر | | |
| 32 | سيدي بوزيان | سمار بني بوغافر | بني شيكر | | |
| 33 | سيدي مسعود بوعربي | أولاد عرمو احمو | بني شيكر | | |
| 34 | سيدي امبارك | تمزربنت بني بوغافر | بني شيكر | | |
| 35 | سيدي بوجابيجا | امهياتا بني بوغافر | بني شيكر | | |
| 36 | سيدي لحسن | اعزانا بني بوغافر | بني شيكر | عبد القادر موح الكوي | |
| 37 | سيدي مسعود | اعزانا بني بوغافر | بني شيكر | | |
| 38 | سيدي بوجمعة | تزودا اربحيا | بني شيكر | | |
| 39 | سيدي الحاج سعيد | سيدي الحاج سعيد | بني شيكر | المرابط عبد القادر | |
| 40 | تخزانة العبادة | مساديث بني شيكر | بني شيكر | | |
| 41 | سيدي عمران | تيزة بني شيكر | بني شيكر | بوزيان أهرو | |
| 42 | سيدي عثمان | رهوانة بمي شيكر | بني شيكر | محمد معاش | |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 43 | سيدي علي الحساني | اثلاث بني شيكر | بني شيكر | محمد بنطاهر | |
| 44 | سيدي عمرو | كهف الدنيا بني شيكر | بني شيكر | بوشتى | |
| 45 | سيدي احمد | أولاد لحسن بني شيكر | بني شيكر | علال حمادي | |
| 46 | مسجد السياج | واد لمرابطين | بني شيكر | | |
| 47 | سيدي الحاج يوسف | واد لمرابطين | بني شيكر | | |
| 48 | مولاي التهامي | بروال بني سيدال الجبل | بني سيدال | محمد عمروش الطاهر | |
| 49 | سيدي مسعود | بروال بني سيدال الجبل | بني سيدال | فضمة بوعبدلاني | |
| 50 | سيدي بلخير | اشراعا | بني سيدال | ثعنانت عطاشي | |
| 51 | سيدي علي وعلي | ثلاث | بني سيدال | موح ثمعنانت | |
| 52 | جامع امرابط | أولاد علي | بني سيدال | ميمونت طوريس | |
| 53 | جامع تحت الأرض | تميزار | بني سيدال | ميمونت توتوح | |
| 54 | سيدي امبارك | افنطراس | بني سيدال | احمد ازدوفل | |
| 55 | سيدي مهدي | بورطوال | بني سيدال | بوطيب سلام علاوي | |
| 56 | سيدي سرحان | الحيانا لوطا | بني سيدال | عبد القادرمناش | |
| 57 | سيدي يحيى | أولاد حدو وعمرو | بني سيدال | محمد حمو برخذون | |
| 58 | سيدي رحمون | أولاد زهرة الجبل فرقة بني أنصار | مزوجة | موح الطيب بوزيان | |
| 59 | سيدي علي بن الفاضل | أولاد العربي | مزوجة | حبيبة محمد الغماري | |
| 60 | سيدي علي تمكارت | جبل اطاليون | مزوجة | الحاج محمد اللبوع | |
| 61 | سيدي ميمون | جبل أولاد الزهرة | مزوجة | محمد بنعيسى الموساوي | |
| 62 | سيدي موسى | سيدي موسى | مزوجة | الحسن أغداذ | |
| 63 | سيدي سالم | ابوعاذا فرقة المسامير | مزوجة | محمد ميمون كواش | |
| 64 | سيدي أمحمد لغريب | اعواذا فرقة براقة | مزوجة | الفيلالي الشاوش | |
| 65 | سيدي ورياش | فرخانة | مزوجة | احمد التهامي الورياشي | |
| 66 | سيدي احمد الحاج | جبل كوروكو | مزوجة | محمد المسعودي | |
| 67 | سيدي علي موسى | العروي المركز | بني بويحيى | رقية بوليلت | |
| 68 | سيدي محمد سعيد | أولاد عيسى كرت | بني بويحيى | | |
| 69 | سيدي عبد الله الكور | أولاد عيسى كرت | بني بويحيى | | |
| 70 | سيدي بوعزة | أولاد ازباير | بني بويحيى | | |
| 71 | سيدي بوعزة أمزيان | أولاد بوبكر | بني بويحيى | | |
| 72 | سيدي احمد | أولاد بوبكر | بني بويحيى | | |
| 73 | سيدي عبد الله | أولاد بنحلي | بني بويحيى | | |
| 74 | سيدي احمد بن يوسف | أولاد بنحلي | بني بويحيى | | |
| 75 | سيدي احمد وشيخ | اوشيخا | بني بويحيى | | |
| 76 | سيدي معمر | أولاد عيسى اشانا | بني بويحيى | | |
| 77 | سيدي عبد السلام | أولاد ازباير | بني بويحيى | | |
| 78 | سيدي الطيب | أولاد ازباير | بني بويحيى | | |
| 79 | روضة بوسكوك | أولاد عيسى | بني بويحيى | | |
| 80 | روضة الحاج العربي | أولاد يحيى | بني بويحيى | | |
| 81 | سيدي عياض | تانوت | بني سيدال | | |
| 82 | سيدي بوعزة أقشار | أيت حتجي | تيزطوطين | | ق 18 م |
| 83 | سيدي علي بن موسى | تياوت | العروي | | ق 11 هـ |
| 84 | سيدي بوقنادل | بسام | زايو | | |
| 85 | سيدي خالد | عربات | زايو | | |
| 86 | روضة مولاي علي | أولاد علي مسوسات | زايو | | |
| 87 | روضة العبادة | | زايو | | |
| 88 | سيدي عبد الله | أولاد بوجمعة | زايو | | |
| 89 | سيدي عثمان | بوسعيدات | زايو | | |
| 90 | سيدي المخفي | أولاد زعاج | قرية اركمان | | |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 91 | سيدي جلول | | قرية اركمان | | |
| 92 | سيدي بوينون | الشراويط | قرية اركمان | | |
| 93 | سيدي ميمون | الشراويط | قرية اركمان | | |

## لائحة الأضرحة بإقليم الدريوش

| ر.ت | اسم الضريح | الموقع | القبيلة | اسم المشرف | تاريخ التأسيس | ملاحظات |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 01 | سيذي شعيب أونفتاح | لعزيب أولاد أمغار | تمسمان | أبقوي أحمد | حوالي 700 سنة | احتفال في عيد المولد |
| 02 | سيذي احمد العزام | اشبانيا أولاد أمغار | تمسمان | محمد الفجاري | حوالي 700 سنة | الاستشفاء |
| 03 | سيذي إدريس | بوديار | تمسمان | | ق 2 هـ | الاستشفاء |
| 04 | سيذي علي إبراهيم | اتهاميا | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 05 | سيذي حندون | ابجوطيا | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 06 | سيذي إبراهيم | أيت شوكت | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 07 | سيذي الحاج أمحمد | أيت شوكت | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 08 | سيذي عمران | ابوسلماتا | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 09 | سيذي الحاج إبراهيم | اسعيدة | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 10 | سيذي المخفي | اسعيدة | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 11 | سيذي عمرو أو عيسى | تيزى | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 12 | سيذي عبد الرزاق | تيزى | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 13 | سيذي محمد الصالح | تيزى | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 14 | سيذي بو داوود | تيزى | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 15 | سيذي امحند واعمر | بومعاد | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 16 | سيذي إسماعيل | افاسيا | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 17 | سيذي صالح | بني مرغنين السفلي | تمسمان | | ق 2 هـ | كان يقام به موسم خلال ليلة 27 رمضان وعيد المولد توفق منذ 1998 |
| 18 | سيذي محمد واعمر | ايديرن | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 19 | سيذي احمام | اطريفة | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 20 | سيذي موسى | اطريفة | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 21 | سيذي بويحيى | أيت بويعقوب | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 22 | سيذي عبد | أيت بويعقوب | تمسمان | | | الاستشفاء |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | الصمد | | | | | |
| 23 | سيذي الحاج رحمون | اطريفة | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 24 | سيذي الحاج سعيد | ايديرن | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 25 | سيذي عبد الله | اتجريون | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 26 | سيذي مسعود | اعوادن | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 27 | سيذي الخيار | اعوادن | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 28 | سيذي مسعود | أيت مايت | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 29 | سيذي أمحمد | احماموتن | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 30 | سيذي علي | عين مكثير | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 31 | سيذي بويعقوب | بني بويعقوب | تمسمان | | | موسم في أعياد الأضحى والفطر والمولد |
| 32 | سيذي عبد الرحمان | بني بويعقوب | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 33 | سيذي احمد اليوسفي | بني بويعقوب | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 34 | سيذي الحاج موسى | بني بويعقوب | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 35 | سيذي عبد الوهاب | أجدير | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 36 | سيذي المخفي | ايعوتن | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 37 | سيذي بوبكر | ابوعيادن | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 38 | سيذي بوطاهر | ابوعيادن | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 39 | سيذي لغريب | اغريبن | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 40 | سيذي حدي لحساين أموسى | أزغول | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 41 | سيذي بوعبد اللهيم | أزغول | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 42 | سيذي مسعود | أيت زيان | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 43 | سيذي إبراهيم | اشانن | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 44 | سيذي علي موسى | اشانن | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 45 | سيذي عبد المومن | اشانن | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 46 | سيذي الحاج محمد | بني ملكشن | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 47 | سيذي عبد الله | بني ملكشن | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 48 | سيذي لمام | احزيم | تمسمان | | | الاستشفاء |
| 49 | سيذي أحمد | سوق خميس | تمسمان | | | الاستشفاء |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | الفيلالي | تمسمان | | | | |
| 50 | سيذي محند الحظري | أولاد عبد الدايم - الكبداني | أيث سعيد | | | موسم في عيد المولد |
| 51 | سيذي احساين | دوار تفزوين - إزعومن | أيث سعيد | | ق 13 او 14م | موسم في عيد المولد |
| 52 | سيذي أعمار أوموسى | تزغين | أيث سعيد | | | كان يقام به احتفال بعد موسم الحصاد |
| 53 | سيذي عبد الله بلحساين | دوار أولاد عمار | الدريوش | | حوالي 5 قرون | الاستشفاء |
| 54 | سيذي عبد الله بوحرس | إجعونن - بوفرقوش | الدريوش | | | الاستشفاء |
| 55 | سيذي المحجوب | دوار لحرارشة | الدريوش | | حوالي 3 قرون | الاستشفاء وطلب الغيث |
| 56 | مولاي عبد القادر | لعسارة – بن طيب | أيث أوليشك | يمينة القادري | حوالي قرن ونصف | الاستشفاء وكان يقام له موسم في 10 غشت من كل سنة |
| 57 | سيذي الورداني | وردانة | أيث أوليشك | | ق 15م | الاستشفاء وكان له موسم في 10 مارس من كل سنة |
| 58 | سيذي بوعبد اللهي | دوار تزروت - أمهاجر | أيث أوليشك | | | الاستشفاء وموسم في أعياد الأضحى والفطر والمولد |
| 59 | سيذي سعيد | وردانة | أيث أوليشك | | حوالي قرن | يوم الاثنين بعد عيد المولد النبوي |
| 60 | سيذي أمحمد | ترمسين – ميضار الأعلى | أيث توزين | | 1895 | الاستشفاء |
| 61 | سيذي امحند أوفاس | تزمورت – ميضار الأعلى | أيث توزين | | | الاستشفاء وطلب الزواج |
| 62 | سيذي علي | بني بويري الوطا | أيث توزين | | | الاستشفاء |
| 63 | سيذي يخلف | إهروتن – ميضار الأعلى | أيث توزين | | حوالي 400 سنة | الاستشفاء |
| 64 | سيذي محمدي | إبرادعن – ميضار الأعلى | أيث توزين | | | الاستشفاء |
| 65 | سيذي علي أويشو | أوروكو – ميضار الأعلى | أيث توزين | | | الاستشفاء |
| 66 | سيذي حو أوعيسى | إبرادعن – ميضار الأعلى | أيث توزين | | قرن ونصف | الاستشفاء وطلب الزواج |
| 67 | سيذي بنعيسى | إطعلاتن – ميضار الأعلى | أيث توزين | | | الاستشفاء |
| 68 | سيذي عبد السلام | إمدويين – ميضار الأعلى | أيث توزين | | | الاستشفاء |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 69 | سيذي عبد الله | إفرني | أيث توزين | | ق 18م | الاستشفاء وطلب الغيث |
| 70 | سيذي امحند أوسليمان | إفرني | أيث توزين | | | الاستشفاء |
| 71 | سيذي بوجدين | أيت بلعيز - إفرني | أيث توزين | | ق 18م | الاستشفاء |
| 72 | سيذي عيسى أوسيغاو | إفرني | أيث توزين | | ق 13 هـ | كان يحج إليه في عرفة |
| 73 | زاوية سيذي يحيى | إفرني | أيث توزين | | ق 18م | الاستشفاء |
| 74 | سيذي أعمار أموسى | إفرني | أيث توزين | | | الاستشفاء |
| 75 | سيذي مسعود | إفرني | أيث توزين | | | الاستشفاء |
| 76 | سيذي المخفي | إفرني | أيث توزين | | | الاستشفاء |
| 77 | سيذي امحند الفيلالي | إفرني | أيث توزين | | | الاستشفاء |
| 78 | سيذي يخلف | إفرني | أيث توزين | | | الاستشفاء |
| 79 | سيذي أحمد الفيلالي | تفرسيت | أيث توزين | | | الاستشفاء |
| 80 | سيذي أحمد واحمد | تفرسيت | أيث توزين | | | الاستشفاء |
| 81 | سيذي علي برواحد | إمجارن | أيث توزين | | | الاستشفاء |
| 82 | سيذي عبد الله | تمادغرت | أيث توزين | | | كان يقام له موسم في الصيف |
| 83 | سيذي الحاج أمحمد | أزلاف | أيث توزين | | قرن ونصف | الاستشفاء |
| 84 | سيذي امحند أوعيسى | اطاهريون – ميضار | أيث توزين | | حوالي 40 سنة | الاستشفاء |
| 85 | سيذي صالح | مركز ميضار | أيث توزين | | | الاستشفاء |
| 86 | سيذي علي المخوخي | تسافت | أيث توزين | | ق 7 هـ | التبرك |
| 87 | سيذي لاطا | قاسيطة | جزناية | | | الاستشفاء |
| 88 | سيذي علي بورقبة | قاسيطة | جزناية | | | الاستشفاء |

## لائحة الأضرحة بإقليم الحسيمة

| ر.ت | اسم الضريح | الموقع | القبيلة | المشرف | تاريخ | ملاحظات |
|---|---|---|---|---|---|---|

| | | | | | التأسيس | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 01 | سيذي محند | أيت يوسف أوعلي | أيث ورياغل | | 1907 - 1907 | تقام به مناسبة المولد النبوي وحفلات الختان |
| 02 | سيذي مسعود | أيت يوسف أوعلي | أيث ورياغل | | بداية ق 20م | تقام به مناسبة المولد النبوي وحفلات الختان |
| 03 | سيذي عبد السلام | أيت يوسف أوعلي | أيث ورياغل | | بداية ق 20م | الاستشفاء وإبطال السحر |
| 04 | سيذي اسعيدي | أيت يوسف أوعلي | أيث ورياغل | | | الاستشفاء |
| 05 | سيذي بوعفيف | أيت يوسف أوعلي | أيث ورياغل | | بداية ق 20م | موسم في عيد المولد النبوي |
| 06 | سيذي أسعيد | أيت يوسف أوعلي | أيث ورياغل | | | إقامة الصدقات |
| 07 | سيذي بوخيار | شقران | أيث ورياغل | الفقيه عبد الصمد | | الحج في أيام عيد الأضحى |
| 08 | سيذي غانم | شقران | أيث ورياغل | | | الاستشفاء |
| 09 | سيذي لحسن | بني عبد الله | أيث ورياغل | | | |
| 10 | سيذي الجيلالي | بني عبد الله | أيث ورياغل | | | الاستشفاء والزواج |
| 11 | سيذي عبد الواهب | بني عبد الله | أيث ورياغل | | | الاستشفاء |
| 12 | سيذي احمد | بني عبد الله | أيث ورياغل | | | الاستشفاء |
| 13 | سيذي امحند أوموسى | بني عبد الله | أيث ورياغل | | | التبرك |
| 14 | سيذي بوموسى | بني حذيفة | أيث ورياغل | | | الاستشفاء والتبرك خاصة الأطفال المصابين بالخوف |
| 15 | سبعة رجال | إكاون | أيث ورياغل | | | إقامة الصدقات والاستشفاء |
| 16 | سيذي الحاج عبد الله | إزمورن | إبقوين | للا حبيبة | | إقامة وليمة في شهر مارس وختان الأطفال والاستشفاء |
| 17 | سيذي المخفي | إزمورن | إبقوين | | | موسم "أَفَرْفُور" (أكلة شعبية بالريف) |
| 18 | سيذي عمران | الرواضي | إبقوين | | | الاستشفاء والزيارة أيام عرفة |
| 19 | سيذي مالك | الرواضي | إبقوين | | | الاستشفاء |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 20 | سيذي الشيخ | الرواضي | إبقوين | | | الاستشفاء |
| 21 | سيذي عمران | الرواضي | إبقوين | | | الاستشفاء |
| 22 | سيذي علي بن حسون | أدوز | إبقوين | علي الحسوني | ق 6 هـ | يقام له موسم |
| 23 | سيذي إبراهيم بن يحيى | أدوز | إبقوين | | | |
| 24 | سيذي احمد العلم | أدوز | إبقوين | | | |
| 25 | سيذي محمد أمقران | أغبال | إبقوين | | ق 6 هـ | |
| 26 | سيذي الحاج عثمان | اسكرم | إبقوين | المرابط محمد عبد الله | | |
| 27 | سيذي أبو يعقوب البادسي | بادس | إبقوين | | ق 6 هـ | |
| 28 | سيذي عمران | تكيديت | إبقوين | ميمون شعيب ادريوش | ق 6 هـ | |
| 29 | سيذي امحند أمزيان | أغبال | إبقوين | اعتري محمد | ق 6 هـ | |
| 30 | سيذي بومهدي | بوسكور | إبقوين | | | |
| 31 | سيذي ميمون | بوسكور | إبقوين | | | |
| 32 | سيذي زكرياء | تقيت | إبقوين | محمد مسعود | ق 6 هـ | |
| 33 | سيذي عبد الله موسى | تفنسا | إبقوين | | | |
| 34 | سيذي الحاج العمراني | سنادة | بني يطفت | | | الإنجاب والاستشفاء |
| 35 | للا لمتظي | سنادة | بني يطفت | | | الاستشفاء |
| 36 | سيذي الحاج سرمت | سنادة | بني يطفت | | | الاستشفاء والإنجاب |
| 37 | سيذي علي المغراوي | بني أحمد | بني أحمد | | 4 قرون | |
| 38 | سيذي محمد الخمليشي | بني أحمد | بني أحمد | الخمالشة | قرن ونصف | |
| 39 | سيذي صديق | بني أحمد | بني أحمد | الخمالشة | 4 قرون | |
| 40 | سيذي محمد الخمليشي | بني أحمد | بني أحمد | الخمالشة | قرنين ونصف | |
| 41 | سيذي الحاج موسى | بني أحمد | بني أحمد | الخليفيين | ق 16م | |
| 42 | سيذي الحاج | بني أحمد | بني أحمد | | ق 17م | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | عمر | | | | | |
| 43 | سيذي بويحيى | دوار أويحيى – بني احمد | بني أحمد | البيداري محمد علي | ق 16م | 07 غشت من كل سنة |
| 44 | سيذي عثمان | بني أحمد | بني أحمد | الفتاح عبد السلام | 1225م | عيد المولد النبوي وليلة القدر |
| 45 | سيذي علي بن صالح | بني بوشبات | بني بوشبات | | ق 18م | |
| 46 | سيذي يحيى أمسذ | بني بشير | بني بوشبات | الخمالشة | | |
| 47 | سيذي اسعيد بن الحاج موسى | بني بوشبات | بني بوشبات | الوكيلي احمد الحاج محمد | 1200 سنة | |
| 48 | سيذي بوسلهام | دوار أزغار - بني بوشبات | بني بوشبات | | 500 سنة | |
| 49 | سيذي عبد الله تاربا | بني بوشبات | بني بوشبات | | 350 سنة | |
| 50 | سيذي علي تاربا | بني بوشبات | بني بوشبات | الخلفيين | 500 سنة | |
| 51 | سيذي عبد الرحمان تاربا | بني بوشبات | بني بوشبات | البقاليين | 400 سنة | |
| 52 | سيذي علي بن صالح | بني بوشبات | بني بوشبات | إبرزرن | 1010 هـ | |
| 53 | سيذي محمد الدريوش | تبرانت | بني بوشبات | | 300 سنة | |
| 54 | سيذي علي بن يخلف | تبرانت | بني بوشبات | | 400 سنة | |
| 55 | سيذي موسى | تليرة | بني بوشبات | المرزوقيين | 500 سنة | |
| 56 | سيذي احمد بورزين | بني بوشبات | بني بوشبات | الدوناسيين | 500 سنة | |
| 57 | سيذي أمحمد بوزريف | دوار أسنسو | بني بوشبات | سكان أسنسو | أزيد من 500 سنة | |
| 58 | سيذي احمد | دورا التفاح | بني بوشبات | سكان التفاح | أزيد من 500 سنة | |
| 59 | سيذي يحيى أمحمد | بني بوشبات | بني بوشبات | الخمالشة | 1926 | |
| 60 | سيذي بن الحاج لحسن | تاغزوت | بني بونصار | العمراني أحمد | 600 سنة | |
| 61 | سيذي الحاج احمد بن عبد | تاغزوت | بني بونصار | الجوهري محمد بن | 800 سنة | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | الرحمان المدني | | | محمد | | |
| 62 | سيذي عبد الحميد | تاغزوت | بني بونصار | المرواني عبد الحميد | 900 سنة | |
| 63 | سيذي يخلف | تاغزوت | بني بونصار | الخليفي لحسن المختار | 1225 م | سابع عيد المولد النبوي توقف منذ 1979 |
| 64 | سيذي الحاج عبد الله | دوار تزروت | بني عمارت | | قديم العهد | الزيارة والتبرك من طرف النساء |
| 65 | سيذي الحاج علي | دوار العرصة | بني عمارت | | قديم العهد | الزيارة والتبرك وتقام له صدقة كل سنة |
| 66 | سيذي الحاج داود | دوار وايزغيت | بني عمارت | | قديم العهد | |
| 67 | سيذي بوزينب | دوار أولاد مسيتا | بني عمارت | | قديم العهد | حفلة دينية |
| 68 | سيذي احمد | دوار أولاد احمد | بني عمارت | | قديم العهد | حفلة دينية |
| 69 | سيذي الحاج إبراهيم | دوار أزغار | بني عمارت | | قديم العهد | صدقة كل فصل الربيع من السنة |
| 70 | سيذي العربي | دوار ايويبغن | بني عمارت | | قديم العهد | صدقة كل سنة |
| 71 | سيذي الحاج عبد الله | دوار اجنس | بني عمارت | | قديم العهد | |
| 72 | سيذي الحاج إدريس | دوار اجنس | بني عمارت | | قديم العهد | صدقة في فصل الربيع كل سنة |
| 73 | سيذي يحيى | دوار إفيس | بني عمارت | | قديم العهد | |
| 74 | سيذي الحاج ياسين | دوار اسقيمن | بني عمارت | | قديم العهد | |
| 75 | سيذي مالك | دوار اسقيمن | بني عمارت | | قديم العهد | |
| 76 | سيذي الحاج بوكر | دوار أيت افناتن | بني عمارت | | قديم العهد | صدقة في كل فصل الربيع من السنة لطلب الغيث |
| 77 | سيذي علي امحند | دوار أيث افناتن | بني عمارت | | قديم العهد | |
| 78 | سيذي احمد أبركين | دوار بهوت | بني عمارت | | قديم العهد | الزيارة والتبرك |
| 79 | سيذي الحاج موسى | دوار بهوت | بني عمارت | | قديم العهد | الزيارة وصدقة سنوية |
| 80 | سيذي امحند | دوار اجواون | بني عمارت | | قديم العهد | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 81 | سيذي عبد الله بن عمر | دوار اسمار | بني عمارت | | قديم العهد | الزيارة والتبرك |
| 82 | سيذي حمو | دوار اسمار | بني عمارت | الخمليشي احمد الحاج أمحمد | قديم العهد | الزيارة والتبرك |
| 83 | سيذي بوشتى | دوار سيذي بوشتى | بني عمارت | | قديم العهد | الزيارة والتبرك |
| 84 | سيذي عبد الله | دوار كارعيسى وعمار | بني عمارت | | قديم العهد | الزيارة والتبرك خاصة من طرف النساء يوم السبت |
| 85 | سيذي محند يعقوب | دوار أولاد مخفاذ | بني عمارت | | قديم العهد | |
| 86 | سيذي الحاج محمد اهرام | دوار أولاد مخفاذ | بني عمارت | | قديم العهد | |
| 87 | سيذي الحاج محند | دوار أغيل احمد | بني عمارت | | قديم العهد | الزيارة والتبرك |
| 88 | سيذي عبد الله | دوار أغيل احمد | بني عمارت | | قديم العهد | |
| 89 | سيذي إبراهيم | دوار أغيل احمد | بني عمارت | | قديم العهد | الزيارة والتبرك |
| 91 | سيذي الحاج سعيد | دوار تزروت | بني عمارت | | قديم العهد | تقام فيه الصدقة كل فصل الربيع لطلب الغيث |
| 92 | سيذي بوتميم | سيذي بوتميم | تارجيست | | قديم العهد | تقام فيه الصدقة |

**خريطة: <u>إقليم الناظور قبل تسمية إقليم الدريوش</u>**

**خريطة: <u>إقليم الحسيمة</u>**

البحر الأبيض المتوسط
الحسيمة
آيت يوسف واعلي
إزمورن
آيت قمرة
اجدير
امزورن
بني بوعياش
ارواضي
بني بوفراح
مسطاسة
بني جميل
بني جميل مكصولين
لوطا
امرابطن
تيفروين
النكور
اتسافت
بني عبدالله
بني حذيفة
شقران
سيدي بوتميم
زاوية سيدي عبد القادر
أربعاء تاوريرت
مولاي احمد الشريف
تارجيست
زرقت
بني بونصار
بني عمارت
سيدي بوزينب
بني ابشير
تيزي وسلي
اجدير
بورد
تافراوت
بني أحمد
بني بوشيبت

# قائمة البيبليوغرافيا المعتمدة

## أولا – المصادر


- **القرآن الكريم** برواية ورش.
- ابن أبي زرع الفاسي (علي): **الأنيس المطرب روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، صور للطباعة والوراقة، الرباط 1972.
- ابن حوقل (أبو القاسم): **صورة الأرض**، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت 1992.
- ابن الخطيب (لسان الدين): **تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط**، القسم الثالث من كتاب **أعمال الأعلام**، تحقيق وتعليق: أحمد مختار العبادي، محمد إبراهيم الكتاني، دار الكتاب، الدار البيضاء 1964.
- ابن خلدون (عبد الرحمن): **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، 6 أجزاء، ج 6، تحقيق: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض – السعودية (د.ت).
- ابن خلدون (عبد الرحمن): **المقدمة**، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، ط. 1، القاهرة، 2004.
- ابن الزيات (أبو يعقوب يوسف): **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط. 2، سلسلة بحوث ودراسات رقم – 22 -، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1997.
- ابن الفرضي (ابو الوليد عبد الله): **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس**، 3 أجزاء، ج 1، نشر وتصحيح: عزت العطار الحسيني، مطبعة المدني، ط. 2، القاهرة 1988.
- ابن عجيبة (أحمد): **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**، مراجعة وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمود، منشورات عالم الفكر، القاهرة، (د.ت).
- ابن عجيبة (أحمد): **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، (د.ت).
- البادسي (عبد الحق): **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، تحقيق: سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط 1982م/1402 هـ.
- البخاري (إسماعيل): **صحيح البخاري**، رقم 438، كتاب الصلاة، 4 أجزاء، دار الحديث، القاهرة 2004، ج 1.
- البكري (ابو عبيد): **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ت).
- البطوئي (عيسى بن محمد): **مطلب الفوز والفلاح في آداب أهل الفضل والصلاح**، دراسة وتحقيق: حسن الفكيكي، مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، الرباط، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، يناير 2000.
- الترمذي (الحكيم): **آداب المريدين وبيان الكسب**، تحقيق وتعليق وتقديم: عبد الفتاح بركة، مطبعة السعادة، القاهرة، (د.ت).

- التوزاني (أمحمد): **الرحلة** (1929)، تحقيق وتعليق: عبد الله عاصم، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1997.
- الحميري (محمد بن عبد المنعم): **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق: إحسان عباس، ط. 2، مكتبة لبنان، بيروت 1984م.
- الرباطي (محمد الضعيف): **تاريخ الضعيف (تاريخ الدولة السعيدة)**، تحقيق وتعليق وتقديم: أحمد العماري، ط. 1، دار المأثورات، الرباط 1406هـ / 1986م.
- زروق (أحمد): **قواعد التصوف**، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيالي، ط. 1، دار الكتب العلمية، بيروت. 2003.
- سيكريج (أحمد): الظل الوريف في محاربة الريف: **مذكرات محمد أزرقان**، تحقيق: رشيد يشوتي، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط 2010.
- الطوسي (أبو نصر السراج): **اللمع**، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد 1960م / 1380 هـ.
- عياض (القاضي): **الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض**، تحقيق: ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1982.
- القشيري (أبو القاسم): **الرسالة القشيرية**، تحقيق: عبد الحليم محمود، محمد الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة 1989م.
- الكتاني (محمد بن جعفر بن إدريس): **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، تحقيق وفهرسة: محمد حمزة بن علي الكتاني،3 أجزاء، الموسوعة الكتانية لتاريخ فاس (4)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2002.
- كربخال (مرمول): **إفريقيا**، 3 أجزاء، ج 2، ترجمة: محمد حجي، محمد زنبير، محمد الأخضر، أحمد التوفيق، أحمد بنجلون، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار نشر المعرفة للنشر والتوزيع، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1989.
- مجهول: **أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط. 1، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1981.
- المراكشي (ابن عذارى): **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، 3 أجزاء، تحقيق ومراجعة: ج.س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، ج 1، ط 3، دار الثقافة، بيروت 1983م.
- المراكشي (عبد الملك): **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، 8 أجزاء، ج 4، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.
- المستغانمي (عدة بن تونس): **الروضة السنية في المآثر العلوية**، ج 1، المطبعة العلوية، ط. 1، مستغانم – الجزائر 1936م.
- الناصري (أحمد): **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، 9 أجزاء، ج 2 و3، تحقيق وتعليق: جعفر الناصري، محمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء 1954.
- الورياشي (الحاج العربي): **الكشف والبيان عن سيرة بطل الريف الأول**، ط. 1، المطبعة المهدية، تطوان 1976.
- الوزان (حسن): **وصف إفريقيا**، جزآن، ج 1، ترجمة: محمد حجي، محمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ط. 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988.
- الوكيلي (البشير بن منصور): **الإبانة عن المغمور في نسب شرفاء أهل الناظور ونبذة عن وثائقهم**، جزآن، ج 1، ط. 1، مطبعة فضالة، المحمدية 1414 هـ / 1993م.
- الوكيلي (البشير بن منصور): **الإبانة عن المغمور في نسب شرفاء أهل الناظور والمنطقة الشرقية**، جزآن، ج 2، المطبعة الملكية، الرباط 1425 هـ / 2004م.
- الهبري (سيد أحمد): **اللمحة البدرية في التعريف بالطريقة الهبرية**، منشورات المجتمع، 2001.

- هيرودوت: **تاريخ هيرودوت**، ترجمة: عبد الإله الملاح، مراجعة: أحمد السقاف، حمد بن صراي، المجمع الثقافي، أبو ظبي 2001.
- اليعقوبي (أحمد): **كتاب البلدان**، مطبعة ليدن المحروسة، 1890م.

## ثانيا – المراجع

❖ بالعربية:

- أبو زيد (أحمد): مقدمة فريزر والغصن الذهبي، الترجمة العربية لكتاب **الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين**، سير جيمس فريزر، ج 1، ط. 2، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 1998.
- أسويق (محمد): **الشعر الأمازيغي القديم: جمالية البلاغة وسؤال الهوية**، مطابع الأنوار المغاربية، وجدة 2008.
- أعراب (مصطفى): **الريف: بين القصر، جيش التحرير وحزب الاستقلال**، منشورات اختلاف – 13 - ، ط. 2، الصخيرات 2002.
- أيكلمان (ديل): **الإسلام في المغرب**، جزآن، ترجمة: محمد عفيف، ج 1، ط. 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1989.
- - أيكلمان (ديل): **الإسلام في المغرب**، جزآن، ترجمة: محمد أعفيف، ج 2، ط. 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1991.
- آل داود (عبد العزيز بن زايد): **تحولات التدين في المجتمع السعودي**، منشورات عيناء للنشر، الرياض 2009م / 1430هـ.
- استيتو (محمد): **الفقر والفقراء في مغرب القرنين 16 و 17م**، مؤسسة النخلة للكتاب، ط. 1، وجدة 2004.
- إلياد (مرسيا): **الأساطير والأحلام والأسرار**، ترجمة: حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 2005.
- إلياد (مرسيا): **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة وتقديم: سعود المولى، ط. 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2007.
- إلياد (مرسيا): **المقدس والمدنس**، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، دمشق 1988.
- إلياد (مرسيا): **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، 3 أجزاء، ج 1، ترجمة: عبد الهادي عباس، ط. 1، دار دمشق 1986-1987.
- ابن الطيب (محمد): **إسلام المتصوفة**، رابطة العقلانيين العرب، ط. 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 2007.
- ابن عاشور (محمد الطاهر): **تفسير التحرير والتنوير**، 29 جزء، ج 3، الدار التونسية للنشر، تونس 1984.
- بدران (إبراهيم) والخماش (سلوى): **دراسات في العقلية العربية: الخرافة**، ط. 3، دار الحقيقة، بيروت 1988.
- برادة (عبد الرحيم): **اسبانيا والمنطقة الشمالية المغربية 1931 – 1956**، جزآن، ج 2، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2007.
- برومي (عبد الوهاب) والسعيدي (يوسف): **إقليم كرت: التاريخ والثقافة**، ج1، مكتبة الشيخ حسن، وجدة 2009.
- بوتشيش (عبد الصادق): **النبوغ الصوفي في قبائل بني يزناسن**، ط. 1، دار النشر الشرقية، وجدة.
- بورديو (بيير): **الرمز والسلطة**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ط. 1، الدار البيضاء 1986.

- بوطالب (محمد نجيب): **سوسيولوجية القبيلة في المغرب العربي**، ط. 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو 2002.
- البوعياشي (أحمد عبد السلام): **الريف بعد الفتح الإسلامي**، ج 1، دار الطباعة المغربية، تطوان 1954.
- البوعياشي (أحمد عبد السلام): **حرب الريف التحريرية ومراحل النضال**، جزآن، ج 1، ط. 1، مطبعة دار أمل، طنجة 1974م/ 1394 هـ.
- بيل (ألفريد): **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط. 3، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1987.
- البيلي (محمد): **الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري**، دار النهضة العربية، القاهرة 1992.
- التازي (محمد سعود): **صفحات من تاريخ المغرب القديم**، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 13، ط. 1، منشورات فكر، الرباط 2008.
- التفتازاني (أبو الوفا): **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط. 3، القاهرة 1979.
- التوفيق (أحمد): **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (اينولتان 1850 – 1912)**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، أطروحات ورسائل (1)، ط. 2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1403 هـ / 1983م.
- الجابري (محمد عابد): **تكوين العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت. 1991.
- جنبوبي (محمد): **الأولياء في المغرب،: الظاهرة بين التجليات والجذور التاريخية والسوسيوثقافية، حياة وسير بعض مشاهير أولياء المغرب**، منشورات كنال أوجوردوي، ط. 4، 2008.
- الحاجي (رشيد): **النار والأثر: بصدد الرمزي والمتخيل في الثقافة الأمازيغية**، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط. 2005.
- حبيب (رءوف): **تاريخ الرهبنة والديرية في مصر وآثارها الإنسانية في العالم**، مكتبة المحبة، مصر، د.ت.
- حجازي (مصطفى): **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، ط. 9، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت 2005.
- حجي (محمد): **الحركة الفكرية في عهد السعديين**، جزآن، ج 2، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة التاريخ (2)، مطبعة فضالة، المحمدية، منتصف شوال 1398 هـ / شتنبر 1978م.
- حجي (محمد): **الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**، ط. 2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1988م.
- حركات (إبراهيم): **السياسة والمجتمع في العصر السعدي**، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء 1408هـ /1987م.
- حركات (إبراهيم): **المغرب عبر التاريخ**، 3 أجزاء، ج 2، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2000م/ 1420هـ.
- حركات (إبراهيم): **المغرب عبر التاريخ**، 3 أجزاء، ج 3، ط. 3، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء 2002.
- حمودي (عبد الله): **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ترجمة: عبد المجيد جحفة، ط. 3، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 2003.

- الخطابي (عز الدين): **سوسيولوجية التقليد والحداثة بالمجتمع المغربي: دراسة تحليلية لدينامية العلاقات الاجتماعية**، منشورات عالم التربية، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2001م / 1421 هـ.
- خلفي (عبد السلام): **اللغة الأم وسلطة المأسسة: مبحث في الوضعية اللغوية والثقافية بالمغرب**، مطابع أمبريال، سلا 2000.
- خليل (أحمد خليل): **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**، ط. 1، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1989.
- خليل (أحمد خليل): **سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر**، ط. 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2005.
- دانيال (روبين): **التراث المسيحي في الشمال الإفريقي: دراسة تاريخية من القرن الأول إلى القرون الوسطى**، ترجمة: سمير مالك، دار منهل الحياة، بيروت 1999.
- دراز (محمد عبد الله): **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، ط. 2، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة 2007.
- الدريوش (عيد): **فلسفة التصوف في الأديان**، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، دمشق، سورية 2006.
- دكميجيان (ريتشارد هريرد): **الأصولية في الوطن العربي**، ترجمة عبد الوارث سعيد، ط. 1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة 1989.
- دوطي (إدموند): **السحر والدين في إفريقيا الشمالية**، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، مطبعة بورقرارق، الرباط 2008.
- الربيعو (علي تركي): **العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية**، ط. 2، المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء 1995.
- الزاهي (نور الدين): **المقدس الإسلامي**، دار توبقال للنشر، ط. 1، الدار البيضاء 2005.
- الزاهي (نور الدين): **بركة السلطان**، منشورات دفاتر وجهة نظر (12)، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2007.
- الزعفراني (حاييم): **يهود الأندلس والمغرب**، جزآن، ترجمة: أحمد شحلان، منشورات مرسم، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2000.
- زيغور (علي): **أحاديث نفسانية اجتماعية ومبسطات في التحليل النفسي والصحة العقلية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- زيغور (علي): **العقلية الصوفية ونفسانية المتصوف**، ط. 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1979.
- زيغور (علي): **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم**، ط. 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1977.
- السدوف (حسن): **تاريخ الاحتفال بالمولد النبوي من عصر الإسلام الأول إلى عصر فاروق الأول**، ط. 1، مطبعة الاستقامة، القاهرة 1367 هـ/ 1948م.
- السعفي (وحيد): **القربان في الجاهلية والإسلام**، ط. 1، الانتشار العربي، بيروت، منشورات تبر الزمان، تونس 2007.
- السواح (فراس): **دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**، ط. 4، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سورية، دمشق 2002.
- سيرنج (فيليب): **الرموز في الفن – الأديان – الحياة**، ترجمة: عبد الهادي عباس، ط. 1، دار دمشق - سوريا 1992.
- شحلان (أحمد): **مدن مغربية في كتابات عبرية**، ضمن متنوعات محمد حجي، ط. 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1998.

- شرف (محمد ياسر): **فلسفة التصوف السبعيني**، منشورات وزارة الثقافة السورية، ط. 1، دمشق 1990.
- الشرقاوي (حسن )، **معجم ألفاظ الصوفية**، مؤسسة مختار للطباعة والنشر، ط. 1، القاهرة 1987.
- الشقرماني (حسن): **السحر بين علم النفس والباراسيكولوجيا والقرآن**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2007.
- شفيق (المختار): **الشباب والتغير الاجتماعي: الأسرة، السياسة والدين**، المنارة للتوزيع والنشر، 2002.
- شفيق (محمد): **لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين**، دار الكلام للنشر والتوزيع، الرباط 1989.
- شيمل (آنا ماري): **الأبعاد الروحية في الإسلام وتاريخ التصوف**، تحقيق: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، ط. 1، كولونيا (ألمانيا) – بغداد 2006.
- ضريف (محمد): **الإسلام السياسي في المغرب "مقاربة وثائقية"**، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط. 2، الدار البيضاء، شتنبر 1992.
- ضريف (محمد): **النسق السياسي المغربي المعاصر: دراسة سوسيو-سياسية**، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مكتبة الأمة، الدار البيضاء، أبريل 1993.
- ضريف (محمد): **مؤسسة الزوايا بالمغرب الإسلامي: مساهمة في التركيب**، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الدار البيضاء، السنة الأولى، العدد 1، دجنبر 1986.
- ضريف (محمد): **مؤسسة السلطان الشريف بالمغرب: محاولة في التركيب**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1988.
- الطاهري (أحمد): **إمارة بني صالح في بلاد نكور: الأصول التاريخية وبواكير النمو الحضاري والعمراني بالغرب الإسلامي**، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1998.
- الطيبي (عبد الرحمان): **الريف قبل الحماية: قبائل ساحل الريف الأوسط 1860 – 1912**، ط. 1، منشورات ثيفرازن ءاريف، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2008.
- عاصم (عبد الله): **كدية أومليل: القرية الصوفية العالمة**، ط. 1، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط 2008.
- عبد الرزاق (مصطفى) وماسينيون (لوي): **التصوف**، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، ط. 1، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت 1984.
- العطري (عبد الرحيم): **صناعة النخبة بالمغرب**، منشورات دفاتر وجهة نظر (9)، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2006.
- العلوي (إسماعيل مولاي عبد الحميد): **تاريخ وجدة وأنكاد في دوحة الأمجاد**، جزآن، ج 2، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1989م/ 1409 هـ.
- غريلي (أنجلو): **أسلمة وتعريب بربر شمال المغرب**، ترجمة: عبد العزيز شهبر، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل، الرباط 2009.
- الغزالي (أحمد): **مساهمة في البحث عن زوايا بني يزناسن: القادرية البوتشيشية نموذجا**، ط. 1، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، يوليوز 2001.
- الفراد (سعيد): **أيث وريشش: نموذج نشأة قبائل الريف الشرقي وتطورها وامتدادها**، ط. 1، مطبعة الجسور، وجدة 2010.
- فروم (إريك): **الدين والتحليل النفسي**، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، دون تاريخ.
- فرويد (سيغموند): **مستقبل وهم**، ترجمة: جورج طرابيشي، ط. 4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1998.

- الفكيكي (حسن): **الشريف محمد أمزيان: شهيد الوعي الوطني (1909 – 1912)**، ربا نيت، ط. 1، الرباط، أبريل 2008.
- الفكيكي (حسن): **المقاومة المغربية للوجود الاسباني بمليلة (1697-1859)**، سلسة دراسات وأطروحات رقم -39-، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1997.
- فيورباخ (لودفيج أندريا): **أصل الدين**، دراسة وترجمة: أحمد عطية، ط. 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1991.
- القادري (إبراهيم بوتشيش): **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 2000.
- كارل (يونج): **البنية النفسية عند الإنسان**، ترجمة نهاد خياط، دار الحوار، اللاذقية – سوريا 1994.
- كوش (دنيس): **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة: منير السعيداني، مراجعة: الطاهر لبيب، ط. 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، مارس 2007.
- مازيل (جان): **تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية**، ترجمة: ربا الحش، ط. 1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية – سوريا 1998.
- المبكر (محمد): **شمال إفريقيا القديم: حركة الدوارين وعلاقتها بالدوناتية 305 – 429م**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة: رسائل وأطروحات رقم 52، جامعة محمد الخامس، الرباط، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2001.
- محمود (عبد الحليم): **المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي**، دار النصر للطباعة، القاهرة، (د.ت).
- منديب (عبد الغني): **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمجتمع المغربي**، منشورات أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2006.
- مولييراس (أوجست): **المغرب المجهول**، جزآن، ج 1: **اكتشاف الريف**، ترجمة وتقديم: عز الدين الخطابي، منشورات تفرازن اء ريف، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2007.
- مهران (محمد بيومي): **المغرب القديم**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1990 م/1410 هـ.
- واعرب (مصطفى): **المعتقدات والطقوس السحرية في المغرب**، دار الحرف للنشر والتوزيع، ط. 1، القنيطرة، يناير 2007.
- الميلودي (شغموم): **المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي: الحكاية والبركة**، منشورات المجلس البلدي لمدينة مكناس، ط. 1، مطبعة فضالة، المحمدية 1991.
- النجار (عامر): **الطرق الصوفية في مصر**، دار المعارف، ط. 5، القاهرة، دون تاريخ.
- هارت (دافيد مونتجمري): **أيت ورياغل قبيلة من الريف المغربي: دراسة إثنوغرافية تاريخية**، ترجمة: محمد أونيا، عبد المجيد عزوزي، عبد الحميد الرايس، ج 1، منشورات صوت الديمقراطيين المغاربة في هولندا، ط 1، 2007.
- هارت (دافيد مونتجمري): **القانون العرفي الريفي**، ترجمة: محمد الولي، سلسلة الترجمة – 3، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 2004.
- ياسين (عبد الواحد): **شذرات من التاريخ: أعلام التصوف**، ج 1، ط. 1، جمعية الشيخ العلاوي لإحياء التراث الصوفي، 2009.
- اليماني (قسوح): **توظيف التراث الشعبي في الأدب المغربي المكتوب بأمازيغية الريف**، مطابع الأنوار المغاربية، ط. 1، وجدة 2009.

❖ بالفرنسية:

- BASSET (René) : *Recherches sur la religion des Berbères*, Ernest Leroux, Paris 1910.

- BELLAIRE (Michaux) : *« Le Rif »*, Archives Marocaines, N° 27, 28, 1927.
- BENNQNI – CHERAIBI (Mounia) : Soumis et rebelles; les jeunes au Maroc, édition Le Fennec, Paris 1994.
- BERGSON (Henri) : *Les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F., 58eme éd., Paris 1948.
- BOURDIEU (Pierre) : *Le sens pratique, le sens commun*, la maison des sciences de l'homme, édition de minuit, Paris 1980.
- BRAUDEL (Fernand) : *Ecrit sur L'histoire*, Col. Champs. Ed. Flammarion, Paris 1969.
- DELÉTRA (Charles) : *Recherches sur les vestiges d'un culte des morts chez les anciens Hiboux*, Imprimerie W. Kundig & fils, Genève 1902.
- DEPONT (Octave) et Coppolani (Xavier) : *Les confréries religieuses Musulmanes*, Imprimeur Libraire-éditeur, Alger 1897.
- DERMENGHEM (Émile) : *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Gallimard, Paris 1954.
- DOUTTE (Edmond) : *Notes sur l'islam Maghrébin : marabouts*, Ernest Leroux, éditeur, Paris 1900.
- DURKHEIM (Émile) : *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, livre 1: *Questions préliminaires*, 5éme éd., P.U.F., Paris 1968.
- FRBENUIS (LEO): *Contes Kabyles*, Tome 1, Edisur, 1995.
- FREUD (Sigmund) (1912) : *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Ouvrage traduit de l'Allemand avec l'autorisation de l'auteur en 1923 par le Dr S. Jankélévitch. Réimpression, 1951.
- JAMOUS (Raymond) : *Honneur et Baraka : Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, éd. La maison des sciences de l'homme, Paris 1981.
- LAOUST (Émile) : *Mots et choses berbères : Notes de linguistique et d'ethnographie*, Dialectes du Maroc, Augustin Challamel-Editeur, paris 1920.
- LEVY- BRUHL (Lucien): *L'âme primitive*, Édition complétée le 22 février 2002 à Chicoutimi, Québec .
- MAUSS (Marcel) : *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux*, Félix Alcan, Paris 1909.
- MONTAGNE (Robert) : *La vie sociale et la vie politique des berbères*, édition : Comité de l'Afrique Française, Paris 1931.
- PASCON (Paul) Van der WESSTEN (Herman) : *Les Beni Boufrah : Essai d'écologie sociale d'une vallée rifaine (Maroc)*, Reproduction industrielles, Rabat, SEPTEMBRE 1983.
- RIM (Louis) : Jourdan (Adolphe), *Marabouts et Khouans : étude sur l'islam en l'Algérie*, Librairie – éditeur, Alger 1884.

- RENISIO (A) : *Etudes sur les Dialectes Berbère, des Beni Iznassen, du Rif et des Senhaja de Srair : Grammaire, Textes et Lexique*, Édition Ernest Leroux, Paris 1932.
- ROCHER (Goy), *Le changement social*, éd : Seuil, Paris 1968.
- ROGNON (Frédéric) : *La religion : Textes expliqués – sujets analysés,* 1er édition, Mars 1996.
- SAPIR (Edward) : *Anthropologie*, Tome 1: *Culture et personnalité*, éd de Minuit, Paris 1967.
- ZARFARANI (Haïm) : *Deux milles ans de vie juive au Maroc : histoire et culture, religion et magie*, Editions Eddif, Casablanca,. 2000.

## ثالثا – القواميس والمعاجم والموسوعات

❖ بالعربية:

- آبادي (الفيروز): **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، ط. 8، مؤسسة الرسالة، بيروت 2005م/1426هـ.
- ابن فارس (أحمد زكريا): **معجم مقاييس اللغة**، 6 أجزاء، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1979.
- ابن منظور (جمال الدين): **لسان العرب**، 55 جزء، دار المعارف، القاهرة، د. ت..
- بنعبد الله (عبد العزيز): **معلمة التصوف الإسلامي**، 3 أجزاء، ج 1، **التصوف المغربي: خواص ومميزات**، دار نشر المعرفة، ط. 1، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 2001.
- الجرجاني (الشريف): **كتاب التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت 1985.
- السبكي (محمد عبد الحميد) وعبد اللطيف (محمد): المختار من صحاح اللغة، مطبعة الاستقامة، القاهرة، دون تاريخ.
- شفيق (محمد): **المعجم العربي الأمازيغي**، 3 أجزاء، ج 1، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، سلسلة معاجم، 1993.
- صليبا (جميل): **المعجم الفلسفي**، جزآن، ج 2، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت 1982.
- مجموعة: **موسوعة أعلام المغرب**، تنسيق وتحقيق: محمد حجي، 10 أجزاء، ج 7، ط. 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1417 هـ / 1996.

❖ بالفرنسية:

- Boudon (Raymond) et Besnard (Philippe) et autres, *Dictionnaire de la Sociologie*, Librairie Larousse, Paris 1990.
- *Dictionnaire actuel de la langue française*, Librairie Flammarion, Paris 1985.

## رابعا - التقارير والنشرات والأبحاث والأطاريح

❖ بالعربية:

- أونيا (محمد): **مراجعات جديدة حول الزاوية الحسونية ببقوية**، بحث مرقون غير منشور، أمدني به الباحث اليماني قسوح.
- ابن طالب (بغداد): **الثورة الريفية في الشعر الأمازيغي الريفي**، بحث لنيل الإجازة في اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، موسم: 2005-2006م.

- التوزاني (حياة): **حماية المواقع الأثرية بإقليم الناظور، أية رهانات للتنمية؟**، مشروع نهاية الدراسة بسلك الماستر، التراث الشعبي والتنمية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، موسم: 2008-2009م.
- غرفة التجارة والصناعة والخدمات، **التصور الشمولي للتنمية بالجهة الشرقية: الكتاب الأبيض**، وجدة 2000.
- غرفة التجارة والصناعات والخدمات، **ظاهرة التهريب وانعكاساتها على اقتصاديات الجهة الشرقية**، وجدة 2004.
- المفتشية الجهوية لإعداد التراب الوطني والبيئة لجهة تازة – الحسيمة - تاونات: **"جهة تازة-الحسيمة-تاونات، عناصر تمهيدية 2004**، تحت إشراف المفتش الجهوي مصطفى الورداني، مطبعة عكاظ، 2004.
- المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة: **تقرير الحالة الدينية في المغرب 2007 – 2008**، الإصدار الأول، ط. 1، مطبعة طوب بريس، الرباط 2009.
- المندوبية السامية للتخطيط: **الإحصاء العام للسكان والسكنى**، 2004.
- وكالة الإنعاش والتنمية الاقتصادية والاجتماعية في عمالات وأقاليم الشمال بالمملكة، **المحاور الإستراتيجية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية للعمالات والأقاليم الشمالية بالمملكة**، 1995.
- اليماني (قسوح): **جوانب من تاريخ بعض مدن ساحل الريف الأوسط**، بحث لنيل الإجازة في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، موسم 1997-1998.
- اليماني (قسوح): **بعض الأشكال التعبيرية ذات الطابع الاحتفالي بأيت ورياغل**، بحث مرقون غير منشور، لدى الباحث نفسه.
-

❖ بالفرنسية:

- AL KARKOURI (Jamal): *Développement de la province d'al Hoceima : Contraintes et perspectives d'avenir*, Programme de développement de la province d'Al Hoceima, colloque: 09 – 02 – 2005.
- Haut commissariat au Plan, Direction Régionale de Taza - Al Hoceima – Taounate : *Aspects démographique et socio-économique de la Région Taza – Al Hoceima – Ta*ounate, RGPH 2004.
- Chambre de commerce et d'industrie et de services de Nador : *Nador en chiffre*, éd : 2006.
- Chambre de commerce d'industrie et de services d'Oujda, *Monographie de la région orientale*, 2007,
- TOZY (Mohamed), Ayadi (Mohammed) et Rachik (Hassan) : *L'islam au Quotidien*, Casablanca, édition : Prologues, 2007.

**خامسا – المقالات**

❖ بالعربية:

- أزايكو (علي صدقي): **"أيت"**، ضمن المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته، جزآن، إشراف: محمد حمام، ج 1، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 2004.
- أعشي (مصطفى): **"آمون"**، ضمن المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته، مرجع نفسه.
- أعراب (عبد الهادي): **المعرفة والسلطة بالبادية المغربية: قراءة في أسس الرأسمال الرمزي لفقهاء الشرط**، هسبريس تمودا، ع 43، 2008.

- أوني (محمد): **المجتمع الريفي قبل المقاومة (1897 – 1921): مقاربة تاريخية جديدة**، مجلة أمل، ع 8، السنة الثالثة، 1996.
- أوني (محمد): **مفهوم الريف المغربي**، مجلة حوليات الريف، العدد الأول، السنة الأولى، 1998.
- الأطاسي (سيد حسين)، **صعوبات تحديد الدين**، ضمن "أبعاد الدين الاجتماعية"، تعريب: صالح البكاري، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، اليونسكو، ع 2، 1977، الدار العربية للكتاب، طرابلس – ليبيا، تونس، 1985.
- البزار (محمد الأمين): مادة "**أخمليش، محمد الصديق**"، معلمة المغرب، 23 مجلد، مجلد 1، مطابع سلا، 8 محرم 1410 هـ / 11-08-1989م.
- البركة (محمد): **التصوف السني بالمغرب مقدمات في الفهم والتأصيل**، ضمن: "التصوف السني في تاريخ المغرب: نسق نموذجي للوسطية والاعتدال"، تقديم وإشراف: إبراهيم القادري بوتشيش، سلسلة شرفات 27، منشورات الزمن، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2010.
- بنحمادة (سعيد): **المجال الحيوي للأولياء بالمغرب: الأدوار الدينية والاجتماعية والعسكرية**، التصوف السني في تاريخ المغرب، مرجع سابق.
- بنعلي (محمد): **أساليب التواصل ودورها في التحولات الاجتماعية داخل الوسط القروي: نموذج الريف الأوسط**، التحولات الاجتماعية المجالية في الأرياف المغربية (ندوة)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1994.
- بنعبيد (عبد المالك): مادة "**الريف الطبيعي**"، 23 مجلد، معلمة المغرب، المجلد 13، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، رمضان 1422 هـ / نونبر 2001م.
- بوكوس (أحمد): مادة "**تريفيت**"، معلمة المغرب، 23 مجلد، ج 7، مطابع سلا، شوال 1415هـ/ مارس 1995م.
- الجباري (عبد الله): **زيارة قبور الأولياء عند الصوفية: مقاربة فقهية**، مجلس المجلس، ع 8 – 9، محرم 1431 هـ/ يناير 2010م.
- حكيم (محمد بن عزوز): مادة "**أخمليش**"، معلمة المغرب، مجلد 1، مرجع سابق.
- حكيم (محمد بن عزوز): مادة "**بوسكور**"، معلمة المغرب، 23 مجلد، مجلد 5، مطابع سلا، رجب 1413هـ/ دجنبر 1992م.
- حمجيق (محمد): **الهجرة الدولية وتمدين جبال الريف: حالة إقليم الحسيمة**، أعمال الدورة الأولى لجامعة آزرو المفتوحة: تنمية المدن الجبلية، 25 – 26 نونبر 2005، وزارة الثقافة، وزارة إعداد التراب الوطني والماء والبيئة، جمعية أرز الأطلس.
- حمودي (عبد الله): **الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية ملاحظات حول أطروحات كلنير**، ضمن الأنثربولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي، ترجمة: عبد الأحد السبتي، عبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، ط. 2، الدار البيضاء 2007.
- الخمليشي (عبد العزيز): **زاوية تمجروت والمخزن (1642-1914)**، الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب،(دراسات تاريخية)، تنسيق: نفيسة الذهبي، إنجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط 1، 1997، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1997.
- الزروالي (علال): **الريف الشرقي: الإمكانيات وسبل تصحيح بعض القطاعات المتأزمة (إقليم الناظور)**، مجلة كلية الآداب، وجدة، ع 7، 1999.
- الزروالي (علال): **الهجرة من الريف الشرقي نحو الجزائر**، مجلة حوليات الريف، العدد الثاني، 1999.

- الزروالي (علال): **الوضعية الديمغرافية والبحث عن التوازن بالريف الشرقي قبل الاستقلال**، مجلة كنانيش، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية رقم 28، سلسلة مجلات متخصصة رقم 1، العدد الأول، صيف – خريف 1999.
- الزروالي (علال): **الوضعية الديمغرافية بالريف الشرقي حتى منتصف القرن العشرين**، مجلة كنانيش، سلسلة مجلات متخصصة – 2-، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة رقم – 38-، العدد الثاني، صيف – خريف 2000، صص. 77 – 81.
- السروتي (محمد): **رصد لبعض وسائل التنصير: مدينة "الناظور" نموذجا**، جريدة المحجة، عدد 218، 20 جمادى الثانية 1425 هـ / 20 يوليوز 2004.
- سلطان (مريم): **الأنشطة الحضرية بمدينة الناظور بين التوسع والتعمير**، ضمن التمدن والتعمير في جبال الريف بالمغرب، سلسلة دراسات مجالية، رقم: 1، مجموعة البحث الجغرافي حول جبال الريف، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط 1، 1423هـ / 2002م.
- شفيق (محمد): مادة **"إمازيغن"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، مجلد 2، مطابع سلا، 1410هـ/ 1985م.
- الطاهري (أحمد): **بلاد الريف: المصطلح والعمران من خلال المصادر العربية**، ضمن: التمدن والتعمير في جبال الريف بالمغرب، مرجع سابق.
- الطيبي (عبد الرحمان): مادة **"تيغزى الشمال"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، ج 8، مطابع سلا، ذي القعدة 1416 هـ/ أبريل 1996م.
- الطيبي (عبد الرحمان): **الحدود الجغرافية والتاريخية لقبائل الريف الأوسط**، مجلة حوليات الريف، العدد الأول، مرجع سابق.
- الطيبي (عبد الرحمان): **تسرب نفوذ الزاوية الناصرية إلى الريف خلال القرن التاسع عشر**، الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، مرجع سابق.
- عاصم (عبد الله): مادة **"التوزاني، محمد"**، معلمة المغرب، ج 8، مرجع سابق.
- العبدلاوي (محمد): **بعض مظاهر أزمة التحولات السوسيو-ثقافية بتراب قبيلتي كتامة وبني سيداث بالريف الأوسط العالي**، ضمن: التحولات الاجتماعية والثقافية بالبوادي المغربية، تنسيق: المختار الهراس، إدريس بنسعيد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1423/2002.
- عياش (جرمان): **المجتمع الريفي والسلطة المركزية المغربية (1850-1920)**، دراسات في تاريخ المغرب، ط. 1، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط 1986.
- غطيس (مصطفى): **عالم البحر في معتقدات سكان المغرب**، ضمن المغرب والأندلس دراسات في التاريخ والأركيولوجية، تقديم وتنسيق: محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، ط. 1، مطبعة الخليج العربي، تطوان 1427 هـ/ 2006م.
- الفكيكي (حسن): مادة **"إبقوين"**، معلمة المغرب، ج 1، مرجع سابق.
- الفكيكي (حسن): مادة **"أدوز"**، معلمة المغرب، ج 1، مرجع نفسه.
- الفكيكي (حسن): مادة **"أم أيمن"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، ، مجلد 3، مطابع سلا، فاتح ربيع الأول 1412 هـ / 10-09-1991م.
- الفكيكي (حسن): مادة **"إيَرْمَواس"**، معلمة المغرب، مجلد 3، مرجع نفسه.
- الفكيكي (حسن): مادة **"البطويي عيسى"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، ج 4، مطابع سلا، ربيع النبوي 1412 هـ/10-09-1991م.
- الفكيكي (حسن): مادة **"بني صالح"**، معلمة المغرب، مجلد 5، مرجع سابق.
- الفكيكي (حسن): مادة **"بوجدين"**، معلمة المغرب، مجلد 5، مرجع نفسه.
- الفكيكي (حسن): مادة **"تاسافت"**، معلمة المغرب، 23 مجلد، مجلد 6، مطابع سلا، رجب 1413 هـ/ دجنبر 1992م.

- الفكيكي (حسن): مادة "**التمسماني، مزاحم**"، معلمة المغرب، مجلد 8، مرجع سابق.
- الفكيكي (حسن): مادة "**التمسماني، إبراهيم**"، معلمة المغرب، مجلد 8، مرجع نفسه.
- الفكيكي (حسن): مادة "**التمسماني، إسماعيل**"، معلمة المغرب، مجلد 8، مرجع نفسه.
- الفكيكي (حسن): مادة "**التوزاني سليمان**"، معلمة المغرب، مجلد 8، مرجع نفسه.
- الفكيكي (حسن): مادة "**تيغلال**"، معلمة المغرب، ج 8، مرجع نفسه.
- الفكيكي (حسن): مادة "**القادرية**"، معلمة المغرب، 23 مجلد، ج 19، مطابع سلا، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، رمضان 1425 هـ/ نوفمبر 2004م.
- الفكيكي (حسن): مادة "**القادري، عبد القادر**"، معلمة المغرب، ج 19، مرجع نفسه.
- الفكيكي (حسن): مادة "**القادري، عبد القادر بن عبد القادر**"، ج 19، مرجع نفسه.
- الفكيكي (حسن): مادة "**القادري، محمد بن محمد**"، ج 19، مرجع نفسه.
- الفكيكي (حسن): مادة "**القادري، محمد بن أحمد**"، ج 19، مرجع نفسه.
- الفكيكي (حسن): مادة "**الورداني، يحيى بن أحمد**"، معلمة المغرب، 23 مجلد، مجلد 22، مطابع سلا، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ذي القعدة 1425 هـ / دجنبر 2005.
- كربيلة (عبد الخالق): المتطبب الشعبي وعالم الجن: دراسة اثنولوجية في إقليم الناظور، "سؤال الثقافة الأمازيغية: البناء، النظرية"، إعداد: بقاسم جطاري، منشورات كليات الآداب والعلوم الإنسانية، رقم 39، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 10، ط 1، مطبعة جسور، وجدة 2000.
- كَلينر (إرنست): **السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية**، ضمن الأنثربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي، مرجع سابق.
- اللوه (آمنة): **معلومات عن العائلة الخطابية**، مجلة الثقافة المغربية، ع 6، 1972.
- لابلانتين (فرنسوا): **المسلمات المشتركة بين مختلف الأنظمة العلاجية التقليدية بإفريقيا**، ضمن أبحاث في السحر، ترجمة: محمد أسليم، افريقيا الشرق، الدار البيضاء 2007.
- منديب (عبد الغني): **التقاليد الدينية المحلية بين الشفوي والمكتوب، التواصل الصوفي بين مصر والمغرب**، تنسيق: عبد الجواد السقاط، أحمد السليماني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة الندوات رقم "9"، جامعة الحسن الثاني، المحمدية 2000.
- المنصور (محمد): مادة "**البركة**"، معلمة المغرب، 23 مجلد، مجلد 4، مطابع سلا، فاتح ربيع النبوي 1412 هـ / 10-09-1991م.
- المنصور (محمد): **تصوف الشرفاء: الممارسة الدينية والاجتماعية للزاوية الوزانية من خلال مناقبها**، التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، مطبعة عكاظ، الرباط 1989.
- موريه (جيرار): **البيئة الجغرافية الريفية**، ضمن: الخطابي وجمهورية الريف، تعريب بإشراف: صالح بشير، ط. 1، دار ابن رشد للطباعة والنشر، 1980.
- مولاي رشيد (المصطفى): **ملوية والمغرب القديم**، ضمن وجدة والجهة الشرقية، سلسة إحياء التراث رقم - 2 -، ط. 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2005م / 1426 هـ.
- الموصلي (محمد ماجد): **ملاحظات حول اثنولوجية الطبيب الشعبي**، مجلة التراث الشعبي، ع 9 / 10، السنة 12، أيلول – تشرين الأول 1981، وزارة الثقافة والإعلام العراقية.
- اليوسفي (عبد الرحمن): **مؤسسات جمهورية الريف**، مجلة أمل، ع 8، مرجع سابق.
- وطفة (علي أسعد): **البنية الرمزية والأسطورية للمقدس: حضور المقدس وانحساره في الثقافة العربية المعاصرة**، مجلة إضافات، العدد الثامن، خريف 2009، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

❖ المقالات بالفرنسية:

- EIWANGER (Josef) *Recherches Archéologiques dans le Rif Oriental projet de coopération I.N.S.A.P. / K.A.V.A.*, Actes des 1ér journées Nationales

d’Archéologie et du Patrimoine, Volume 1: Préhistoire, Rabat, 1 – 4 Juillet 1998, Société Marocaine d’Archéologie et du patrimoine, 2001, p. 82 – 89.
- GAULVEN (J) , *Notes sur les origines anciennes des Israélites du Maroc*, HESPERIS, Volume 1, 1921, éd : Edaraf Arabo-africaines, Rabat 1987.

❖ المقالات الالكترونية:

- برومي عبد الوهاب، **خريطة الطرق الصوفية بالمغرب وسند الزوايا المنتشرة بالريف**، مقال بموقع: WWW.ARRIFINU.NET اطلع عليه بتاريخ 20-04-2010.
- **ألمان وراء اكتشاف جديد يؤرخ لإنسان ما قبل 175 ألف سنة بالناظور**، WWW.ARRIFINU.NET اطلع عليه بتاريخ 20-04-2010.
- سليمان زاوي، **الشيخ محمد بن حبيب البوزيدي**، موقع: http://imadnour03.historyboord.net/Forum/htm اطلع بتاريخ 10-04- 2010.
- صور من موقع: www. amarif.africa-web.org

## خامسا – الرواية الشفوية

- الحاج علال مصطفى بودجاج (حوالي 90 سنة)، دوار بني بويري الوطاء – ميضار الأعلى، (رواية 29-05-2010).
- والحاج محمد البوعزاتي دوار بني بويري الوطاء – ميضار الأعلى. (ولد 1927م)، (رواية 29-05-2010).
- مقدم الزاوية المختارية مرزوق المختاري من مواليد سنة 1955، فرخانة – الناظور.
- الحاج البشير بوحساني من أحفاد الولي سيذي محند الحظري، يقطن بمركز بني سعيد دار الكبداني عمره حوالي 80 سنة.
- محمد البوجدايني موظف بجماعة أزلاف، يقطن بمركز ميضار، حوالي 40 سنة.
- الفقيه مسعود الزلالي من قبيلة جزناية مواليد 1965، مسجد أيت ملول، ميضار الأعلى.
- الحاجة يمينة القادري مقدمة الضريح، حوالي 80 سنة، دوار لعسارة بن طيب، إقليم الدريوش.
- الشيخ مصطفى بن الحاج محمد الكركري، أخ الشيخ سيدي سعيد شيخ زاوية كركر الحالي، بالقندوسي على بعد 11 كلم عن تيزطوطين.
- الحاج بوبكري من أيث ملول، ميضار الأعلى، حوالي 70 سنة.
- العمة ميمونت عبد الله جدي، من مواليد 1956 بدوار بني بويري الوطا - ميضار الأعلى.
- الوالد أحمد جدي عبد الله، من مواليد 1958 بدوار بني بويري الوطا – ميضار الأعلى.
- الوالدة صليحة عمر بوحفا، دوار إبرداعن – ميضار الأعلى، مواليد 1961.
- الحاج أحمد من دوار بني بويعقوب – تمسمان، من أحفاد الولي سيذي بويعقوب.
- المرابط محمد من ساكنة دوار زاوية سيدي يحيى، إفرني – إقليم الدريوش، مواليد سنة 1976.
- الصديقي حمادي بن أفقير محند، من مواليد 1955، بدوار إطعلاتن – ميضار الأعلى.
- الحاج محمد علال بولخريف، من مواليد 1903 بدوار ترمسكين، ميضار الأعلى، لا يزال يتمتع بذاكرة قوية.
- الشريف اليعقوبي محمد بن عبد الواحد بن أحمد بوطاهر، من دوار أولاد إدريس، الدريوش، حوالي 80 سنة.
- للاميمونة بن علي امحند، دوار أولاد أزباير – تيزوطوطين.
- السيد محمد أمشيش، حي اصبانن – الناظور، أحد مريدي الطريقة التيجانية.
- السيد عبد الله الحموشي، من مواليد 1969 بإفرني – إقليم الدريوش، مخزني.
- السيد بنعلي مصطفى شعيب، 78 سنة، جماعة إزمورن، قبيلة بقوية – الحسيمة.
- السيد علي الوركادي شعيب، 52 سنة، جماعة إزمورن، قبيلة بقوية – الحسيمة.

- السيد أبرقاش حسن، 50 سنة، دوار بوخليفة، جماعة بني عبد الله، الحسيمة.
- عبد الواحد أحروض، أستاذ التعليم الابتدائي، جماعة بن طيب – الدريوش.
- علي أهراوي، أستاذ التعليم الإعدادي، جماعة بودينار – تمسمان.
- اليماني قسوح، أستاذ التعليم الثانوي التاهيلي، جماعة بني عبد الله - الحسيمة، طالب باحث بسلك الدكتوراه، كلية الآداب – وجدة.

## سادسا – الوثائق والمقابلات والمصالح المختصة

- لائحة الزوايا بإقليم الناظور، مندوبية الأوقاف والشؤون الإسلامية بالناظور، 2009.
- **الإحصاء العام للزوايا 2009**، المندوبية الإقليمية بإقليم الناظور، مديرية المساجد، الكتابة العامة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- **قائمة بأسماء الأضرحة الموجودة بتراب قيادة تمسمان**، 2009، قيادة تمسمان.
- **لائحة الأضرحة بإقليم الناظور**، مندوبية الأوقاف والشؤون الإسلامية بالناظور، 2009.
- **لائحة الأضرحة التي لها صناديق بإقليم الناظور**، مندوبية الأوقاف والشؤون الإسلامية بالناظور، 2009.
- **الإحصاء العام للزوايا 2009**، المندوبية الجهوية بجهة تازة – الحسيمة - تاونات، مديرية المساجد، الكتابة العامة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- **قائمة بأتباع الطائفة التيجانية بقيادات ومقاطعات إقليم الحسيمة**، نظارة أوقاف الحسيمة، 2009.
- **استمارات حول الأضرحة بالجماعات الحضرية والقروية التابعة لإقليم الحسيمة**، 2009، نظارة أوقاف الحسيمة.
- **مونوغرافية إقليم الحسيمة**، 2008.
- مندوبية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالناظور.
- مندوبية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالحسيمة.
- المجلس العلمي لإقليم الناظور.
- عمالة إقليم الناظور.
- عمالة إقليم الحسيمة.
- مقابلة مع الأستاذ ميمون بريسول، رئيس المجلس العلمي لإقليم الناظور، يوم 07 – 04 – 2010.
- مقابلة مع السيد مندوب وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالناظور، يوم 07 – 04 – 2010.
- مقابلة مع السيد مندوب وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالحسيمة، يوم 09 – 04 – 2010.
- مقابلة مع الأستاذ الحاج عبد الرحمان الدراوي ممثل الزاوية الناصرية الدراوية بناحية "أتروكوت" تمسمان، يوم 12 – 07 - 2009 .
- مقابلة مع شيخ الزاوية الشرقاوية الدرقاوية الحاج مصطفى الشرقاوي أثناء الموسم المقام بالزاوية يوم 12 ربيع الأول 1429 هـ، مركز تيزطوطين.
- مقابلة مع الحاج عبد القادر بن مصطفى بن عبد الله بن عبد الرحمن القادري، ولد سنة 1932 مهنته فلاح وله بطاقة شريف، خلال زيارة للزاوية يوليوز 2009.
- مقابلة الشريف محمد سعيد بن الحاج عبد العزيز بن سيدي أحمد بن أحمد البوجدايني (مواليد سنة 1946) بدوار إهردوما، مقدم الطريقة الناصرية بقبيلة أيث توزين، في فترات زمنية مختلفة سنتي 2009 و2010.

# فهرس الخرائط والجداول والأشكال والصور


| الخرائط والجداول والأشكال والصور | الصفحة |
|---|---|
| شكل: الهيكلة الهرمية للتنظيم الصوفي | 28 |
| خريطة: قبائل منطقة الريف الكبير | 41 |
| صورة: ضريح سيذي يوسف اليهودي وبجانبه لوحة عليها كتابة باللغة العبرية | 63 |
| صورة: أرضية على شكل صليب بضريح سيذي سعيد بوردانة – بن طيب | 64 |
| خريطة: المواقع الأثرية بتمسمان وحوض نكور | 67 |
| صورة: ضريحي سيذي صالح وسيذي إدريس - تمسمان | 71 |
| صورة: ضريح سيذي الحاج علي المخوخي التوزاني - تسافت | 75 |
| صورة: رابطة المزمة في وضعها الحالي | 78 |
| خريطة: الرباطات والرابطات الصوفية بالريفين الأوسط والشرقي في العصر الوسيط | 82 |
| صورة: ضريح سيذي عيسى البطوئي – تيزي عدنيت (أيث سعيد) | 84 |
| صورة: المدخل الرئيسي للزاوية الحسونية – أدوز (إبقويين) | 85 |
| صورة: الشريف محمد أمزيان وضريحه ببني بويفرور | 91 |
| صورة: زاوية كركر في العقد الثاني من القرن العشرين، ومحمد بن الحبيب الكركري وكيل الزاوية | 94 |
| صورة: زاوية كركر في سنة 2009 – القندوسي (تيزطوطين) | 94 |
| صورة: الحاج ميمون الشرقاوي مؤسس الزاوية الشرقاوية، الزاوية وشيخها وسط مقدميه (2009 – مركز تيزطوطين) | 95 |
| صورة: كدية أومليل – ميضار الأعلى، الحاج أمحمد التوزاني | 96 |
| صورة: الزاوية المختارية العيساوية - فرخانة | 97 |
| صورة: الزاوية القادرية – بن طيب، مدخل الزاوية القادرية - الدريوش | 101 |
| خريطة: الزوايا والطرق الصوفية بالريفين الأوسط والشرقي | 103 |
| جدول: التركيب الاجتماعي لإمرابضن بالريفين الأوسط والشرقي | 112 - 113 |
| صورة: ضريح سيذي شعيب على البحر - تمسمان | 120 |
| جدول: بعض أضرحة الريفين الأوسط والشرقي المتواجدة على مرتفعات | 121 |
| صورة: مزار للاميمونة في قمة جبل بوسكور، ضريح سيذي امحند أوسليمان في قمة إفرني | 123 |
| جدول: موقع بعض أضرحة الريفين الأوسط والشرقي بالنسبة لمصادر الماء | 123 |

| | |
|---|---|
| صورة: عين ماء سيذي عبد الله – إفرني، واد أغبال قرب ضريح مولاي عبد القادر - بنطيب | 124 |
| جدول: نماذج من عمارة الأضرحة بالريفين الأوسط والشرقي | 125 |
| جدول: بعض الأضرحة الكبرى بالريفين الأوسط والشرقي | 125 |
| صورة: ضريح سيذي شعيب – تمسمان، مولاي عبد القادر - بنطيب | 126 |
| صورة: مدفن سيذي عبد الله – إفرني، باب ضريح سيذي شعيب | 126 |
| تصميم: ضريح سيذي بوخيار – شقران بالحسيمة | 126 |
| صورة: ضريح سيذي امحند أوفاس – ميضار الأعلى، ضريح سيذي بوقنادل – أولاد ستوت | 127 |
| صورة: سقف ضريح سيذي عبد الله – تمادغرت بميضار، قبر سيذي أعمار أموسى - إفرني | 127 |
| صورة: سيذي عيسى أوسيغاو – إفرني، سيذي بوداوود - تمسمان | 128 |
| صورة: فتحات في قبة سيذي صالح، وقبة سيذي شعيب من الداخل | 128 |
| صورة: عمود سيذي عيسى أوسيغاو – إفرني، السلسلة المتدلية من قبة سيذي سعيد - كركر | 129 |
| صورة: روضة للاميمونة – بوسكور، روضة العبادة - زايو | 130 |
| جدول: أهم الزوايا والأضرحة المحتفلة بعيد المولد النبوي | 131 - 132 |
| صورة: تجمع متجه إلى سيذي شعيب في عيد المولد، احتفال بالزاوية العلاوية – ويكسان بالناظور (2009) | 132 |
| صورة: جانب من موسم الحج إلى سيذي بوخيار خلال سنة 2009 – شقران بالحسيمة | 134 |
| جدول: المواسم المحتفى بها في بعض أضرحة الريفين الأوسط والشرقي | 134 - 135 |
| جدول: أوقات وأغراض الزيارة ببعض أضرحة الريفين الأوسط والشرقي | 137 |
| صورة: غصن مغروس في جدار سيذي أعمار أموسى – إفرني، أغصان في جدار سيذي عبد السلام - أجدير | 141 |
| صورة: شجرة قرب ضريح سيذي امحند أوفاس – ميضار الأعلى، سدرة قرب ضريح مولاي عبد القادر - بنطيب | 142 |
| صورة: روضة العبادة - زايو | 142 |
| صورة: أثواب قبور سيذي عثمان ومولاي علي بزايو، سيذي محمد بنسعيد بكركر | 143 |
| صورة: آثار كفوف بالحناء بضريح المنتزه – الحسيمة، سيذي امحند أوفاس – ميضار الأعلى (كف حناء) | 143 |
| صورة: شمع على ضريح سيذي أعمار أموسى – إفرني، صندوق وضع النقود بضريح سيذي شعيب - تمسمان | 145 |
| جدول: أنواع الأضاحي المقدمة بأضرحة الريف حسب الغرض | 146 - 147 |
| صورة: أفراد الطائفة العيساوية تجوب دواوير أيث عبد الله - الحسيمة | 150 |
| صورة: عمارة بزاوية كركر – تيزطوطين، وبالزاوية العلاوية - ويكسان | 151 |
| صورة: تقنيات مستخدمة في كتابة الحروز لدى الشرفاء القادريين - بنطيب | 153 |
| جدول: بعض الأضرحة المتخصصة في علاج أمراض معينة | 154 |
| جدول: بعض الأضرحة المتخصصة في أعمال التيسير | 155 |
| صورة: سائحة أجنبية بموسم سيذي بوخيار - الحسيمة | 157 |
| صورة: حضور شخصيات رسمية أثناء الاحتفال المقام بزاوية كركر – | 171 |

| | |
|---|---|
| تيزطوطين يوم 23 أبريل 2010 | |
| جدول: تصنيف أعداد العينة حسب الجنس والسن | 173 |
| مبيان: تصنيف العينة حسب تصورها للولي | 174 |
| مبيان: تصنيف العينة حسب علاقتها بالأولياء | 174 |
| مبيان: تصنيف أصحاب الأضرحة حسب المستجوبين | 175 |
| مبيان: تصنيف العينة حسب معاملتها مع الولي | 175 |
| مبيان: تصنيف العينة حسب معرفتها بالتصوف | 176 |
| مبيان: مواقف أفراد العينة من التصوف | 176 |
| جدول: عدد المريدين وأماكن الانتشار لبعض أهم الزوايا بالريفين الأوسط والشرقي | 177 |
| مبيان: مواقف المستجوبين من الزوايا | 178 |
| مبيان: التركيبة المهنجتماعية لشيوخ ومقدمي زوايا الريفين الأوسط والشرقي | 178 |
| مبيان: تصنيف العينة حسب موقفها من الشرفاء | 179 |
| مبيان: نسب ممارسة زيارة الأضرحة لدى المستجوبين | 180 |
| مبيان: موقف المستجوبين من زيارة الأضرحة | 180 |
| مبيان: الأطراف المتلجأ إليها في حالة الإصابة بمرض | 181 |
| مبيان: تصنيف أضرحة الريفين الأوسط والشرقي حسب الأنشطة المقامة بها | 182 |
| جدول: بعض مؤشرات التدين الشعبي حسب الفئات العمرية ب % | 184 |
| مبيان: تصنيف العينة حسب وسط الإقامة | 185 |
| جدول: بعض مؤشرات التدين الشعبي حسب وسط الإقامة ب % | 185 |
| مبيان: نسب مساهمة الأسرة في التنشئة الدينية حسب بعض مؤشرات التدين الشعبي ب % | 187 |
| جدول: مؤشرات التدين الشعبي حسب الجنس ب % | 187 |
| مبيان: تطور التعليم الابتدائي بإقليم الناظور | 191 |
| مبيان: المستوى التعليمي لساكنة إقليم الحسيمة | 192 |
| جدول: علاقة بعض مؤشرات التدين الشعبي بالمستوى التعليمي للساكنة ب % | 192 |
| مبيان: التوفر على بعض وسائل الترفيه بإقليم الحسيمة ب % | 193 |
| جدول: بعض مؤشرات التدين الشعبي حسب دور وسائط الإعلام في المعرفة الدينية ب % | 193 |
| مبيان: مصادر المعرفة الدينية لدى المستجوبين | 194 |
| مبيان: تصنيف العينة حسب رغبتها في الانتماء | 196 |
| مبيان: تصنيف الراغبين في الانتماء للحركات الإسلامية حسب الفئات العمرية | 196 |
| مبيان: تصنيف الراغبين في الانتماء للحركات الإسلامية حسب المستوى التعليمي | 196 |
| مبيان: دور وسائط الإعلام في المعرفة الدينية | 198 |
| مبيان: نسب ممارسة الشعائر الدينية | 200 |


# فهرس المحتويات

| الموضوعات | الصفحة |
|---|---|
| المقدمة | 04 |
| 1) تحديد الموضوع ودواعي اختياره | 04 |
| 2) إشكالية الدراسة | 05 |
| 3) نظرة على الدراسات السابقة | 06 |
| 4) منهج الدراسة | 06 |
| 5) خطة الدراسة | 07 |
| 6) مصادر ومراجع الدراسة | 07 |
| 7) أغراض الدراسة | 08 |
| الفصل الأول: تحديد مصطلحات ومجال الدراسة | 09 |
| تقديم | 09 |
| المبحث الأول: تحديد مصطلحات الدراسة | 10 |
| المطلب الأول: الدين، المقدس، التدين ومستوياته | 10 |
| 1. الدلالة اللغوية لمصطلح الدين | 10 |
| أ) تعريف الدين في اللغة العربية | 10 |
| ب) تعريف الدين في اللغات اللاتينية | 11 |
| 2. الدلالة الاصطلاحية لمصطلح الدين | 12 |
| أ) في الفكر الإسلامي | 12 |
| ب) الدلالة الفلسفية | 12 |
| ت) الدلالة النفسية | 12 |
| ث) الدلالة الأنثربولوجية | 12 |
| ج) الدلالة الاجتماعية | 13 |
| 3. علاقة المقدس بالدين | 13 |
| أ) مفهوم "المقدس" وماهيته | 14 |
| ب) طبيعة المقدس في الثقافة الإسلامية | 15 |
| 4. مستويات التدين | 16 |
| أ) التدين الرسمي | 17 |
| ب) التدين العالم | 19 |
| ت) التدين الشعبي | 20 |
| المطلب الثاني: التحول، التغير | 21 |
| أ) الدلالة اللغوية | 21 |

| | |
|---|---|
| ب) الدلالة الاصطلاحية | 22 |
| ج) الدلالة السوسيولوجية | 22 |
| المطلب الثالث: التصوف؛ المفهوم، المرجعيات والمكونات | 23 |
| 1. مفهوم التصوف ومرجعياته | 23 |
| أ) التصوف: التسمية والتعريف | 23 |
| ب) التصوف بين المصادر الإسلامية والمرجعيات الخارجية | 24 |
| 2. مكونات الجسم الصوفي | 26 |
| 2.1. الرباط | 26 |
| أ) الدلالة اللغوية | 26 |
| ب) الدلالة الاصطلاحية | 26 |
| 2.2. الزاوية والطريقة (الطرقية) | 27 |
| أ) الدلالة اللغوية | 27 |
| ب) الدلالة الاصطلاحية | 27 |
| ت) تاريخ نشأة الزوايا والطرقية بالمغرب | 28 |
| 2.3. الولي، الصالح، المرابط (أمرابض) | 29 |
| أ) الولي والأوليائية | 29 |
| أولا: الدلالة اللغوية | 29 |
| ثانيا: الدلالة الاصطلاحية | 29 |
| ب) الصالح والصلحاوية، المرابط والمرابطية | 32 |
| أولا: الدلالة اللغوية | 32 |
| ثانيا: الدلالة الاصطلاحية | 32 |
| المبحث الثاني: تحديد مجال الدراسة<br>الريفان الأوسط والشرقي | 33 |
| المطلب الأول: التطور التاريخي للمدلول الجغرافي والإداري لمنطقة الريفين الأوسط والشرقي | 33 |
| 1. تاريخ تداول كلمة "الريف" ومجالها الجغرافي | 33 |
| 2. تطور المدلول الجيوعسكري والإداري لمنطقة الريف | 37 |
| المطلب الثاني: البنية الإثنية واللسنية لمنطقة الريفين الأوسط والشرقي | 38 |
| 1. التشكيلة الإثنية لسكان منطقة الريفين الأوسط والشرقي | 38 |
| 2. البنية اللسنية لساكنة منطقة الريفين الأوسط والشرقي | 41 |
| المطلب الثالث: الإطار الطبيعي والبشري للريفين الأوسط والشرقي | 42 |
| 1. الإطار الطبيعي لمنطقة الريفين الأوسط والشرقي | 43 |
| 1.1. الموقع والتضاريس | 43 |
| 2.1. المناخ والموارد المائية والغطاء النباتي | 44 |
| 3.1. الإطار البشري والاقتصادي | 45 |
| أ) دينامية السكان وتوزيعهم | 45 |
| ب) الأنشطة الاقتصادية | 46 |
| خلاصة | 49 |
| الفصل الثاني: الأسس التاريخية والسوسيوثقافية للأوليائية والصلحاوية بالريفين الأوسط والشرقي | 50 |
| تقديم: | 50 |
| المبحث الأول: الأسس التاريخية للأوليائية والصلحاوية بالريفين الأوسط | 51 |

| | |
|---|---|
| والشرقي | |
| المطلب الأول: الأسس ما قبل الإسلامية | 51 |
| 1. المعتقدات الإحيائية والوثنية وأثرها في التدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي | 51 |
| أ) معالم الاستقرار والاحتكاك البشري بالريفين الأوسط والشرقي قبل الإسلام | 52 |
| ب) أنماط المعتقدات الدينية القديمة لدى سكان الريفين الأوسط والشرقي | 53 |
| ت) أشكال استمرارية البقايا الإحيائية والوثنية في التدين الشعبي | 56 |
| 2. المعتقدات اليهودية والنصرانية وأثرها في التدين الشعبي بالريفين الأوسط والشرقي | 59 |
| أ) تاريخ الوجود والاحتكاك اليهودي والنصراني بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي | 59 |
| أولا: الوجود والاحتكاك اليهودي بالريفين الأوسط والشرقي | 59 |
| ثانيا: الوجود والاحتكاك النصراني بالريفين الأوسط والشرقي | 61 |
| ب) أنماط التصوف والصلاح اليهودي والنصراني | 62 |
| ت) أشكال تأثير المعتقدات اليهودية والنصرانية في التدين الشعبي | 63 |
| المطلب الثاني: الأسس الإسلامية | 65 |
| 1. أساس الرباط والزهد | 65 |
| أ) تأسيس رباط "نكور" | 65 |
| أولا: سياق تأسيس رباط "نكور" | 65 |
| ثانيا: موقع رباط "نكور" | 66 |
| ثالثا: مؤسس رباط نكور وخلفائه | 67 |
| ب) آثار تجربة رباط "نكور" على التدين بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي | 68 |
| أولا: نشر الإسلام وبث تعاليمه | 68 |
| ثانيا: ترسيخ مذهب أهل السنة والجماعة | 69 |
| ثالثا: احتضان حركة الزهد الإسلامية بالمنطقة | 70 |
| رابعا: الربط بين الدين والجوانب السياسية والحضارية | 72 |
| 2. الأساس الصوفي | 72 |
| أ) مرحلة الرابطات | 73 |
| أولا: رابطة ثغلال | 73 |
| ثانيا: رابطة تازروت | 74 |
| ثالثا: رابطة تسافت | 74 |
| رابعا: رابطة أدوز | 76 |
| خامسا: رابطة أم أيمن (إبقوين) | 77 |
| سادسا: رابطة المزمة | 77 |
| ثامنا: رابطة بادس | 78 |
| تاسعا: رابطة إيرمواس | 80 |
| ب) مرحلة الزوايا والطرق | 82 |
| أولا: زاوية وردان | 82 |
| ثانيا: زاوية تيزي عدنيت | 83 |
| ثالثا: الزاوية الحسونية | 84 |
| رابعا: الزوايا الغلبزورية | 85 |
| خامسا: زوايا الحياينة (الرابطة) | 86 |

| | |
|---|---|
| سادسا: الطريقة الناصرية | 87 |
| • الطريقة الخمليشية | 87 |
| • زاوية بوجدين | 88 |
| • زاوية أزغنغان | 90 |
| • الزاوية الدراوية | 91 |
| سابعا: الطريقة الوزانية | 92 |
| • زاوية أسنادة | 92 |
| • زاوية تيغزى | 92 |
| ثامنا: الطريقة الدرقاوية | 92 |
| • الزاوية الكركرية | 93 |
| • الزاوية الشرقاوية | 94 |
| • زاوية كدية أومليل | 95 |
| • الزاوية الوكيلية | 96 |
| تاسعا: الطريقة العيساوية | 97 |
| عاشرا: الطريقة العلاوية "العليوية" | 98 |
| حادي عشرا: الطريقة القادرية | 100 |
| • الزاوية القادرية الهوركية بقلعية | 100 |
| • الزاوية القادرية بأيث وليشك | 100 |
| ثاني عشرا: الطريقة البودتشيشية | 100 |
| ثالث عشرا: الطريقة التيجانية | 102 |
| المبحث الثاني: الأسس السوسيوثقافية للأوليائية والصلحاوية بالريفين الأوسط والشرقي | 104 |
| المطلب الأول: مكونات التجربة الدينية للأولياء والصلحاء "ئيمرابضن" | 104 |
| 1. السلطة الدينية: جدلية الشرف والبركة | 104 |
| أ) مصادر السلطة الدينية لإمرابضن | 105 |
| أولا: البركة المتوارثة "الشرف" | 105 |
| ثانيا: البركة المكتسبة "الكرامة" | 107 |
| - كرامات الخوارق | 107 |
| - كرامات معارضة قوانين الطبيعة | 108 |
| - كرامات الدعاء | 109 |
| - كرامات المكاشفة | 109 |
| - كرامات التحكم في الوحوش | 110 |
| - كرامات المنح والعطاء | 110 |
| ب) التنظيم الاجتماعي لإمرابضن بالريفين الأوسط والشرقي | 111 |
| أولا: التركيبة الجغرافية والإثنية والطبقية لإمرابضن بالريفين الأوسط والشرقي | 112 |
| ثانيا: موقع ئيمرابضن في الحقل الاجتماعي بالريفين الأوسط والشرقي | 114 |
| - في علاقتهم بالقبيلة | 115 |
| - في علاقتهم بالمخزن | 115 |
| - في علاقتهم بالفقهاء والعلماء | 117 |
| - في علاقتهم بالأولياء والصلحاء الآخرين | 117 |
| 2. الرمزية في المكان والزمان | 119 |

| | |
|---|---|
| أ) الرمزية في الموقع الجغرافي والبناء المعماري | 119 |
| أولا: رمزية البحر | 120 |
| ثانيا: رمزية المرتفع | 121 |
| ثالثا: رمزية العيون والآبار والوديان ومنابع الماء | 123 |
| رابعا: رمزية الضريح والقبة | 124 |
| خامسا: رمزية الكركور والروضة | 129 |
| ب) الرمزية في المناسبات الزمنية | 131 |
| أولا: رمزية المولد النبوي | 131 |
| ثانيا: رمزية عاشوراء | 133 |
| ثالثا: رمزية الحج | 133 |
| رابعا: رمزية الموسم | 134 |
| خامسا: رمزية الصدقة | 135 |
| 3. الشعائر والطقوس: الأداء والأثر | 137 |
| أ) شعائر وطقوس الزيارة | 137 |
| ب) شعائر وطقوس الهدية والعهد والنذر | 144 |
| ت) شعائر وطقوس التضحية | 145 |
| ث) شعائر وطقوس الاحتفال | 147 |
| ج) شعائر وطقوس الذكر والحضرة والعمارة | 150 |
| المطلب الثاني: وظائف الأولياء والصلحاء في مجتمع الريفين الأوسط والشرقي | 152 |
| 1. وظائف الأولياء والصلحاء على المستوى الفردي | 152 |
| أ) الوظيفة الاستشفائية | 152 |
| ب) الوظيفية التيسيرية | 155 |
| ت) الوظيفة السياحية | 156 |
| 2. وظائف الأولياء والصلحاء على المستوى الجماعي | 157 |
| أ) وظيفة الشرعنة | 157 |
| ب) وظيفة التحكيم والوساطة | 159 |
| ت) الوظيفة الأمنية والجهادية | 160 |
| ث) الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية | 161 |
| خلاصة | 163 |
| الفصل الثالث: تجليات التحول في حقل التدين الشعبي بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي من خلال الأوليائية والصلحاوية | 164 |
| تقديم | 164 |
| المبحث الأول: التدين الشعبي بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي بين الوجود والتحول والاستمرار | 165 |
| المطلب الأول: آليات الوجود؛ ضرورة التوافق مع الحس المشترك والتنظيم الاجتماعي | 165 |
| 1. على مستوى التمثلات | 166 |
| 2. على مستوى الممارسات | 168 |
| المطلب الثاني: آليات التحول؛ البنية العميقة والصورة الدينامية | 168 |
| 1. البنية العميقة للتدين الشعبي | 169 |
| 2. الصورة الدينامية للتدين الشعبي | 170 |
| المطلب الثالث: آليات الاستمرار؛ السياسة الدينية للدولة | 170 |

| | |
|---|---|
| 1. السماح والاعتراف بالوجود | 171 |
| 2. العون المادي الملموس | 172 |
| المبحث الثاني: مظاهر وعوامل التحول في حقل التدين الشعبي وانعكاساتها على التدين العام | 173 |
| المطلب الأول: مظاهر التحول في حقل التدين الشعبي بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي | 173 |
| 1. على مستوى تصور وإنتاج الأوليائية والصلحاوية | 173 |
| أ) صورة الأوليائية والصلحاوية | 173 |
| ب) الطرق والزوايا الصوفية | 176 |
| 2. على مستوى وظائف الأوليائية والصلحاوية | 179 |
| أ) الوظائف الفردية | 179 |
| ب) الوظائف الجماعية | 181 |
| المطلب الثاني: عوامل التحول في حقل التدين الشعبي بمجتمع الريفين الأوسط والشرقي | 182 |
| 1. التغير الاجتماعي: البنية التحتية | 183 |
| أ) البنية السكانية | 183 |
| ب) البنية القرابية | 186 |
| ت) البنية الإنتاجية | 188 |
| 2. التغير الثقافي: البنية الفوقية | 190 |
| أ) النظام التعليمي | 190 |
| ب) النظام الإعلامي | 193 |
| ت) نظام التنشئة الدينية | 194 |
| المطلب الثالث: انعكاسات هذا التحول على مستوى حقل التدين العام | 195 |
| 1. ظهور فاعلين دينيين جدد | 195 |
| أ) فعاليات الصحوة الإسلامية | 195 |
| ب) الدعاة المستقلون | 197 |
| ت) الإعلام الديني | 198 |
| 2. تغير مسلكيات التدين | 199 |
| أ) التدين والانتماء الهوياتي | 199 |
| ب) التدين بين النزعات الفردية والجماعية | 200 |
| ت) التدين والواقع الاجتماعي | 202 |
| خلاصة | 203 |
| الخاتمة | 204 |
| الملحق | 206 |
| نص الاستمارة حول الأضرحة | 207 |
| نص الاستمارة حول مؤشرات التدين الشعبي بمنطقة الريفين الأوسط والشرقي | 210 |
| بعض الظهائر لدى الأسر الشريفة المتواجدة بالريفين الأوسط والشرقي | 211 |
| نماذج من المأثورات الأدبية حول الأولياء والصلحاء بالريفين الأوسط والشرقي | 216 |
| لائحة الزوايا بأقاليم الناظور، الدريوش والحسيمة | 223 |
| لائحة الأضرحة بإقليم الناظور | 225 |
| لائحة الأضرحة بإقليم الدريوش | 228 |
| لائحة الأضرحة بإقليم الحسيمة | 232 |

| | |
|---|---|
| خريطة إقليم الناظور قبل تسمية إقليم الدريوش | 236 |
| خريطة إقليم الحسيمة | 237 |
| قائمة البيبليوغرافيا المعتمدة | 238 |
| فهرس الخرائط والجداول والأشكال والصور | 254 |
| فهرس المحتويات | 257 |